# تحلیل شخصیت خیام

بررسی آراء فلسفی، ادبی، مذهبی و علمی

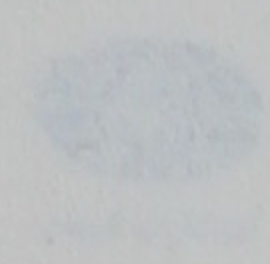
عمر بن ابراهیم خیامی

محمدتقی جعفری





# تحلیل شخصیت خیام



# تحلیل شخصیت خیام

## بررسی آراء فلسفی، ادبی، مذهبی و علمی

## عمر بن ابراهیم خیامی

محمدتقی جعفری



انتشارات کیهان



تحلیل شخصیت خیام
نویسنده: محمدتقی جعفری
چاپ اول- پاییز ۱۳۶۵- هفت هزارنسخه
چاپ و صحافی: مؤسسه کیهان

تهران- خیابان فردوسی- مؤسسه کیهان

بسم الله الرحمن الرحیم

ادبیات- ٤

## فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

## مقدمه‌ای بر تحلیل شخصیت فلسفی و علمی و مذهبی و ادبی عمربن ابراهیم خیامی

تاکنون دربارهٔ شخصیتی مشهور به نام عمربن ابراهیم خیامی، تحقیقات نسبتاً فراوانی انجام گرفته است. این تحقیقات در بارهٔ همهٔ ابعاد شخصیت خیامی که مهمترین آنها عبارتند از: فلسفه، علم، مذهب وادب به‌یکسان صورت نگرفته‌است. می‌توان گفت: آنچه در گذشته، بیش ازهمهٔ ابعادگوناگون این شخصیت موردتوجه و تحقیق قرارگرفته، بعد علمی این‌شخصیت مخصوصاً ریاضیات بوده است که به چهرهٔ خیامی درخشندگی علمی خاصی‌داده است؛ امابعد فلسفی‌ومذهبی این‌شخصیت، نه تنها مورد تحقیق و تتبع لازم و کافی قرار نگرفته است، بلکه متأسفانه استقراء رباعیات و بحث در تعدادآنها را بدون دقت در محتویات و مضامینی که رباعیات دربردارد، کافی دیده و طرز تفکرات فلسفی و مذهبی خیامی را به‌وسیلهٔ رباعیات معرفی کرده‌اند.

باید کاملاً توجه داشت آنچه که‌موجب شهرت بسیار گستردهٔ خیامی دردورانهای

متأخر گشته است، همان است که پردهٔ ابهام برچهرهٔ این شخصیت کشیده است؛ زیرا عامل شهرت وی در دوران اخیر، رباعیاتی است که اغلب آنها را تدریجاً در طول قرون واعصار به او نسبت داده و در زمان اخیر، به‌وسیلهٔ یك شاعر انگلیسی به‌نام ادوارد فیتز جرالد به انگلیسی، و به دنبال آن به‌چند زبان زندهٔ دنیا نیز ترجمه شده است. بدان جهت که‌گروهی از این رباعیات دارای محتویات لذت پرستی و پوچ‌گرایی وبی اساس تلقی کردن هستی وقوانین ومبادی آن‌می باشد،به‌جهت‌ناسازگاری با عقاید فلسفی ومذهبی وی موجب فرورفتن این‌شخصیت درابهام شدیدگشته است. البته این‌نکته رافراموش‌نمی کنیم که شخصیت خیامی برای محققان و صاحبنظرانی مهم است که ازچهاربعد فلسفی، علمی و مذهبی و ادبی و آن قسمت از بعد ادبی خیامی که دارای پوچ گرایی وبی اساس‌تلقی کردن هستی ولذت‌پرستی است،اطلاع لازم دارند، نه برای نویسندگان حرفه‌ای ومطالعه کنندگان معمولی که جز چند قطعه رباعی درهم وبرهم ازنظر معانی ولی جالب و تسلیت بخش بـرای عقب ماندگان ازکاروان تلاشگر معرفت و تکلیف، اطلاع دیگری از خیامی ندارند، زیرا همین رباعیات برای ساده‌اندیشان ومطالعه کنندگان عادی، بدون ارزیابی فلسفی وعلمی‌در بـارهٔ آنها، چهرهٔ روشنی از خیامی را نشان می‌دهد و به‌عبارت آسانتر آنان عمر ابن‌ابراهیم خیامی را با همین رباعیات‌می‌شناسند ویقین دارند که خیامی همین‌است! و اگر به‌آنان بگویی: آیا این شخصیت که تفکرات فلسفی وعقاید مـذهبی‌و روش علمی بسیار با اهمیتی داشته است، نباید باسایر ابعاد نیز مورد مطالعه قرار بگیرد؟ فوراً این پاسخ را به‌شما خواهند داد که «توبهتر می‌فهمی یا ادوارد فیتز جرالد؟! تو بهتر می‌فهمی یا فلان نویسندهٔ حرفه‌ای؟ که ابوالعلاء معری را فیلسوفش می‌سازد، تا در آن هنگام که اهل نظر آنان را مخاطب قـرار دادند وگفتند : پـاسخ سؤالات اساسی «ازکجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ به‌کجا میروم؟» را چگونه تهیه کـرده‌ای؟ ابوالعلاء را پیش بکشند وبگویند: تو بهتر می‌فهمی یا ابوالعلاء»!

ما درتحقیق وارزیابی فلسفی‌وعلمی واحساسات‌ادبی‌رباعیات‌منسوب به‌عمربن

ابراهیم خیامی، چهاردستهٔ مهم می‌بینیم: دستهٔ یکم از رباعیات، دارای محتویات بیوفایی دنیا و سرعت گذشت سالیان عمرو منتهی‌شدن همهٔ طراوتها وشادابیهای‌حیات به پژمردگی و افسردگی می‌باشد. چنانکه در مباحث تحقیق و ارزیابی رباعیات گفته‌ایم، این یك جریان طبیعی است که درعالم طبیعت بر قراراست و کتب آسمانی مخصوصاً قرآن؛ و سخنان امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه و دیگرحکما وصاحبنظران‌و عرفا با اشکال‌گوناگون آن را مطرح نموده ومردم را از پرستش زرق و برق دنیا و مطلق‌گرایی دربارهٔ نمودهای فریبای دنیا برحذرداشته ووسیله بودن‌آنها راگوشزد نموده‌اند.

دستهٔ دوم، رباعیاتی است که محدودیت علم و معرفت انسانی را با نامحدود بودن واقعیات عالم هستی بیان می‌دارد. این دسته از رباعیات هم چه سرایندهٔ آنها عمربن ابراهیم خیامی باشد وچه کسان دیگر، حقیقت انکارناپذیری را دربر دارد که ان‌شاءالله در تحقیق و ارزیابی رباعیات مشروحاً بررسی خواهیم کرد.

دستهٔ سوم، آن عده رباعیاتی است که لذت پرستی وخوش باشی (هدونیسم) را ترویج نموده،مشرب اپیکوررا توصیه‌می کند. بعضی ازرباعیات این‌دسته، دارای مضامینی مفید است، مانند دور کردن مردم از احساس فشارو تنگدلی وبرخورداری ازلذایذ مشروعی که خداوند متعال نصیب انسانها فرموده است؛ ولی مقدار مهمی‌از آنها لذت را بعنوان هدف حیات یا عامل تخدیر وناهشیاری دربارهٔ واقعیات‌هستی معرفی می کند!

دستهٔ چهارم، رباعیاتی است دارای محتویاتی که از نظرعقل سلیم وفلسفه‌ای که خود عمربن ابراهیم خیامی برمبنای‌آن حرکت فکری داشته است نامعقول‌است و آن، همان رباعیاتی است که پوچ گرایی (نیهیلیسم) و بی اساس بودن هستی را ترویج می‌نماید، مانند:

زان پیش که غمهات شبیخون آرند
فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا
در خاك نهند و باز بیرون آرند

دو دستهٔ سوم وچهارم از رباعیات با درنظر گرفتن سه موضوع بسیار مهم در شخصیت عمربن ابراهیم خیامی، تناقض صریحی در این شخصیت نشان می‌دهد که به هیچ‌وجه قابل حل‌وفصل نمی‌باشد. این سه موضوع عبارتنداز:۱) تفکرات‌فلسفی وی که مشروحاً در مباحث آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد. خیامی در این تفکرات یك‌عقل‌گرای قاطع و معتقد به الهیات و ابدیت و نبوت و قانونی بودن مبادی‌هستی می‌باشد. ۲) به‌کاربردن کلماتی که دارای مفاهیم ارزش‌معنوی بسیار بالا درحق‌این شخصیت‌می‌باشند، مانند: «امام»، «حجة الحق علی الخلق»، «سید حکماء المشرق و المغرب»، «نصرة‌الدین» و«غیاث‌الدین»، و امثال این کلمات که‌به‌کاربردن آنها در شخصیت یك شاعر پوچ گرا (نیهیلیست) ولذت‌گرا و سرخوش (هدونیست) غلط است. ۳) بروز عقاید ودریافتهای مذهبی درآثار فلسفی ومقدمات کتابهای‌علمی او به اضافهٔ مضامین عالی که در ترجمهٔ خطبه‌ای از ابن‌سینا آورده است و داستان ساعت وفاتش‌وحتی مضامین بسیار عالی دربعضی ازرباعیاتش. همهٔ این مطالب را در مباحث آینده بتفصیل بیان خواهیم کرد.

بدیهی است که این امور سه‌گانه با روحیهٔ لذت پرستی و پوچ‌گرایی و به شوخی‌گرفتن اصول و مبانی وهدفداری عالم هستی به هیچ‌وجه سازگار نمی‌باشد. همین سه موضوع فوق است که با نظر به رباعیات پوچ گرایی موجب شده است که بگوییم: اگر این فیلسوف و دانشمند ریاضیات همان عمربن ابراهیم خیامی است که هم به او امام گفته شده است و هم حجةالحق علی‌الخلق وسید حکماء المشرق و المغرب وحکیم الدنیا و فیلسوفها ونصرةالدین وغیاث‌الدین، شخصیتی است بسیار مشهور ولی مجهول‌الهویه! لذا بروزعقاید متنوع در تفسیرچنین شخصیتی،امری است کاملاً طبیعی. ما دراین مبحث چند عقیده یا احتمال متصور دربارهٔ عمربن ابراهیم خیامی

را متذکر می‌شویم:

یك) عمربن ابراهیم خیامی یك انسان چند شخصیتی است، به‌این‌معنی که او در هستی شناسی با تفکرات فیلسوفانه‌ای حرکت می کند که معتقد به‌اصالت‌وعظمت حیات وابسته به هستی آفرین است وهمچنین با یقین به واقعیت عالم هستی‌وقوانین جاری درآن، که ازحکمت عالیهٔ خداوندی به‌وجود آمده است و درخطی که خالق هستی تعیین فرموده است می‌اندیشد ولی ازدیدگاه ادبی و ذوقی‌ونگرش‌او به‌سطوح ظاهری هستی، جهان و اصول حاکمه برآن، اساسی ندارد وهدفی را دنبال‌نمی کند! این نظریه قطعاً نادرست است، زیرا دیدگاه ادبی که بیان زیبای واقعیات را برعهده دارد، نمی‌تواند به بهانهٔ ذوق پردازی، وحدت واقعیات را مخدوش ومختل ودرهم و برهم نموده و برای بشریت کاریکاتوری ضـد واقعیات بکشد، آنگـاه سطوح ظاهری هستی واصول‌حاکمه‌را نمی‌توان ازدیگرسطوح ومبانی‌هستی‌تجزیه نموده و در سطوح ظاهری و قوانین حاکمه برآن پوچ گرا باشد و در سطوح عمیق هستی‌و مبانی آن‌یك فیلسوف قاطع. بعنوان مثال: آن مغزوروانی که‌پذیرفته‌است:«خداوندا، مردم را زبان‌گویا دادی که اگرپاکیزه‌گرداند به علم حق و عمـل خیر، مانند ملایکه گردد و ثواب یابد... آفریدگارا، ماترا جوییم وترا پرستیم و از توخواهیم‌تو کلی بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از تست وبازگشتن‌همه چیزها به‌تست.»

(ترجمه و شرح «خطبهٔ ابن‌سینا» نقل ازکلیات‌آثار، ص ۴۱۶) چنین مغـز و روانی نمی‌تواند باگستاخی خنك بگوید:

اجزای پیالـه‌ای کـه درهـم پیوست
بشکستـن آن روا نمـی‌دارد مست
چندین سرو پای نـازنین و سرو دست
از مهر که پیوست و به کین که شکست!

البته اگر شخصیت خیامی فقط دارای عنصر دانش و ریاضیات حرفه‌ای و معمولی

بود و بینش هستی شناسی نداشت، ممکن بود که آنگونه چند شخصیتی (شخصیت ادبی شکاك ولذت پرست و شخصیت علمی محض) را بـه خیامی نسبت داد، ولی بینش فلسفی و هستی شناسی چنانکه معرفت به همهٔ کلیات و مبادی و معانی هستی را دربر دارد، همچنین همهٔ سطوح و ابعاد مغز وروان را زیر سیطرهٔ خود دارد، لذا تجزیهٔ شخصیت یا چند شخصیتی در اینگونه انسانها نامعقول است. آری این چند شخصیتی چنانکه بعداً خواهیم دید دربارهٔ ابوالعلاء معری کاملاً صدق می کند، زیرا او نه حکیم است و نه فلسفه می‌داند و نه کسی او را شایستهٔ کلمهٔ «امام» و «حجة الحق علی الخلق» تلقی کرده است.

دو ) عمربن ابراهیم خیامی، مردی است فیلسوف و دانشمند کاملاً مذهبی و نسبت دادن رباعیاتی که دارای محتویات پوچ گرایی ولـذت‌پرستی است، به ایـن شخصیت بزرگ، دروغ محض است، بلکه آن گروه از رباعیات را شعـرای دیگر سروده وبه عمربن ابراهیم نسبت داده شده است.

سه) با نظر به تفکرات فلسفی وعلمی قاطعانه و معتقدات مذهبی ازیك طرف ومطالب پوچ گرایی ولذت‌پرستی که در رباعیات دیده می‌شود از طرف دیگر، وبا توجه به نسبت دادن بعضی رباعیات دیگران به خیامی به این نتیجه می‌رسیم که ما با یك شخصیت که هم‌فیلسوف الهی‌وهم‌دانشمند ریاضی‌است وهم‌لذت پرست وپوچ - گرا رویا روی‌نیستیم، بلکه چنانکه در دوران اخیر به‌میان آمده است، ما دویـا سه شخصیت داریم که با کلمهٔ خیامی وخیام مطرحند: ۱) عمربن‌ابراهیم خیامی که گاهی خیام هم به او گفتـه شده است. ایـن شخص فیلسوف معتقد بـه الهیات و دانشمند ریاضیدان‌است که رباعیاتی هم‌سروده‌است.۲) «خیامـ علی‌بن‌محمدبن احمدبن خلف خراسانی ملقب به‌علاءالدین. اوراست دیوانی به فارسی با شعر بسیار که درخراسان و آذربایجان مشهور است».(لغت نامهٔ دهخدا، حرف خ، ص ۹۷۸؛ بـه نقل از معجم الالـقاب ، ج۴، ص ۱۷۶ نسخهٔ دکتر مصطفی جواد، به‌نقل احمد حامد صراف در کتاب عمر خیام ) تعدد شخصیت مورد بحث را محمد شفیع بـك ازمصر و شنیدر

از ایتالیا نیز مطرح کرده‌اند. آقای محیط درمقالهٔ مربوطه به‌خیام می گویند: «عبدالله محمد خیام ثالثی درمازندران که به‌سال ۴۱۰هجری وفات یافته...»

البته باید تحقیقات کافی دربارهٔ آثارادبی «خیام»های دیگری که مطرح شده‌اند، انجام بگیردتا روشن‌شود که آیا آنان رباعیاتی را سروده‌اند؟ و اگرسروده‌اند ازنظر معنی چگونه بوده است و آیا آنها با رباعیات خیام مخلوط شده است یانه؟

چهار) به استثنای رباعیات معقول که به اتفاق صاحبنظران ازعمربن ابراهیم خیامی بوده و یا نسبت آن رباعیات به خیامی، معمایی درشخصیت وی به وجود نمی‌آورد، بقیهٔ رباعیات از یك شاعر نبوده، بلکه شعرای متعددی آنها راسروده‌اند و دیگران آنها را به جهت شباهت در سبك و سایر ابعاد ادبی، یا به جهت‌اغراض دیگر، به عمربن‌ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند ریاضیدان نسبت داده‌اند. مرحوم دهخدا درپاورقی ص ۹۸۰ حرف «خ» از لغت‌نامه می گوید: «غالباً می‌دانند که بسیاری ازرباعیات عمر خیامی منسوب به اوست، و فی‌الواقع از او نیست، بلکه از شاعران دیگر چون خواجه عبدالله انصاری و سلطان ابوسعید ابوالخیر وخواجه حافظ وغیر آنها می‌باشد. ژکوفسکی قریب ۸۲ رباعی از رباعیات منسوب به‌خیامی را با اسماءِ شعرایِ آنها به اسم ورسم ازکتب متفرقه جمع کرده است. و اگرکسی تتبع بیشترکند، البته بیشتر اکتشاف خواهد نمود». این نکته را باید در این مسئله یادآور شویم که قطعاً آن دسته ازرباعیات که سرودهٔ خواجه عبدالله انصاری وسلطان ابوسعید ابوالخیر است، از سنخ رباعیات پوچ‌گرایی ولذت پرستی نیست، زیرادو شخصیت مزبور از عرفای نامی و شخصیتهای معنوی جوامع مسلمین می‌باشند و هرگز آنان نمی‌توانند رباعیاتی را بگویند که ضد روحیهٔ معرفتی و سلوك عرفانی آنان بوده باشد. همچنین با زمینهٔ فکری وعرفانی که درخواجه حافظ سراغ داریم، اگرچه از نظر تقید به‌عرفان درهمهٔ اشعارش مانند آن دوشخصیت نیست، ولی‌نسبت دادن رباعیاتی که دارای محتوای پوچ‌گرایی و لذت پرستی محض و بی‌اعتنایی به هستی‌وابسته‌به‌هستی آفرین هستند، به‌شخصیتی‌مانندحافظ صحیح به نظر نمی‌رسد، و

الاهمان احتمال چند شخصیتی دربارهٔ حافظ هم داده خواهد شد.

پنج) احتمال داده شود که زمان سرودن رباعیات غیر ازدوران تفکرات فلسفی عمربن ابراهیم بوده باشد، بدین ترتیب که رباعیات را در دوران جوانی سروده و تفکرات فلسفی وعلمی و مذهبی‌اش از دوران پس از جوانی آغاز گشته است، نظیر آنکه در ترتیب تألیفات ابن سینا گفته شده است که: الاشارات والتنبیهات، مخصوصاً نمطهای آخر این کتاب که دربارهٔ عالی‌ترین مسائل روح وعرفان می‌باشد، آخرین تألیف ابن سینا و شروع دوران پیری اوبوده‌است. این احتمال بر مبنای قاعده‌ای است که می‌بینیم معمولاً انسانها باگذشت دوران جوانی وسپری شدن روزگار احساسات و جست‌وخیزهای فکری، به‌واقع گرایی کشیده‌می‌شوند وبا شنیدن صدای بسیار لطیف و جدی که‌می گوید: «توای انسان، نمی توانی بگویی: نیستی‌وچون نمی توانی بگویی نیستی پس نمی توانی بگویی من بیهوده‌ام، زیرا دریافت صحیح وجود، دریافت حکمت عالیهٔ آنرا دربر دارد». این احتمال هم بعید به نظر می‌رسد. زیرا بعید است که متفکری ژرف‌اندیش مانند عمربن ابراهیم به‌چنان دگرگونی شخصیتی و روانی شدید دچار شود که دونگرش متضاد درذهن او به‌وجود بیاید وهیچ یك از آن دوتأثیر در دیگری نگذارد. وانگهی اگرچنین انقلابی در چنان شخصیتی واقعیت داشت در تاریخ معرفت مورد توجه قرار می گرفت، چنانکه دربارهٔ انقلاب احوال حکیم سنائی و جلال‌الدین مولوی وغزالی مشاهده می کنیم. به اضافهٔ اینکه از خود عمربن ابراهیم هم کمترین اشاره‌ای دربارهٔ انقلاب مزبور دیده نشده است. و این احتمال که شاید دوران فلسفی ومذهبی زمان جوانی وی بوده و رباعیات پوچ گرایی و لذت پرستی را دردوران پیری سروده است، بعیدتر به نظر می‌رسد، زیرا اگرچنین تحولی در وی ثابت شده بود، هرگز کلماتی مانند «امام» و«حجة الحق علی الخلق» و «سیدحکماء المشرق والمغرب» دربارهٔ وی به کار نمی بردند.

شش) شخصیت مورد بحث و تحقیق یك فرد است که تفکرات فلسفی و علمی وی درزمان حیاتش بروز نموده و مورد توجه صاحبنظران قرار گرفته و در

نتیجه شایسته آنهمه تمجید و تعظیم شده است تا انجاکه کلمهٔ «امام» و«حجة الحق علی الخلق» را دربارهٔ وی به کار برده‌اند واما آن رباعیات که دارای محتوای پوچ - گرایی و بی اساس دیدن جهان هستی است، پس ازمرگ وی درمیان مردم شیوع پیداکرده است . این نظریه اگرچه به‌کار بردن کلمات مزبور را در زمان عمر بن ابراهیم بخوبی توجیه می کندکه مردم از رباعیات او با محتویات پوچ گرایی و بی اساس بودن جهان هستی، اطلاعی نداشته‌اند، ولی مسئلهٔ تضاد در شخصیت او را حل وفصل نمی کند،زیرا روحیهٔ فیلسوفانهٔ همراه باعقاید الهی ومذهبی،نمی‌تواند با پوچ‌گرایی سازش داشته باشد. به اضافهٔ اینکه آیا استعمال کلمهٔ «امام» و «حجة الحق علی‌الخلق» و امثال این القاب معنوی والا، پس ازانتشار رباعیات منسوب به وی قطع شده است‌یا نه؟ اثبات‌این مسئله به‌تحقیقات تاریخی دقیق نیازمند می‌باشد.

خلاصه اگر تحقیقات لازم‌و کافی اثبات کند که‌عمر بن ابراهیم خیامی‌فیلسوف و دانشمند ریاضیدان که عقاید مذهبی ورفتار عالی داشته است، غیر از آن خیامی است که رباعیاتی درپوچی ولذت پرستی وبی‌اساس بودن هستی سروده است یا اینکه با تکیه به دلایل اطمینان بخش اثبات شودکه رباعیات پوچ گرایی را شعرایی‌دیگر سروده‌اند و آنچه که ازعمربن ابراهیم خیامی است مقداری رباعیات دربیوفایی دنیا و سرعت‌گذشت سالیان عمر و فرسوده شدن همهٔ طراوتها وشادابیها بوده‌است، معمایی وجود ندارد و اگر فرض کنیم شخصیت مورد تحقیق همان عمر بن ابراهیم فیلسوف و دانشمند ریاضیدان است‌که رباعیات پوچ گرایی ولذت پرستی و بی- اساس بودن هستی را گفته است، مسئله‌ای لاینحل دربارهٔ این شخصیت به وجود آمد.

**مطالعه کنندگان ارجمند توجه فرمایند که تألیف این کتاب درسال ۱۳۵۵ انجام یافته و پس از تجدیدنظر درسال ۱۳۶۴ اقدام به چاپ آن شده است.**

**محمدتقی جعفری**

## شخصیتی پیچیده در برابر محققان و داوران قرون واعصار

به جهت اهمیت وحساسیتی که در این بحث و تحقیق وجود دارد، باردیگر یادآور می‌شویم که: اگر تحقیقات لازم و کافی اثبات کرد که عمربن ابراهیم خیامی یا خیام شخصیتی است که از فلسفه وعلم و مذهب وادب برخوردار بوده ومقداری رباعیات دربارهٔ زودگذر بودن سالیان عمرو زوال عوامل لذتها و زیباییهای دنیانیز سروده است، و آن دسته از رباعیات که دارای محتویات پوچی و لـذت پرستی و بی اعتنایی به قوانین و مبانی هستی و نغمه‌های الهی وجدان است، شاعر یا شعرایی دیگر سروده، بیکبار یا تدریجاً به این شخصیت نسبت داده شده است، هیچ‌مشکلی نخواهیم داشت. مشکل یا بهتربگوییم: معمای لاینحل در تفسیر این‌شخصیت‌موقعی بروز خواهدکردکه بگوییم عمربن ابراهیم خیامی یا خیـام فیلسوف و دانشمند و ریاضیدان که دارای عقاید الهی و مذهبی است، همان شخصیت است کـه رباعیات مزبوره را نیز سروده است و آن احتمالاتی کـه طـرح کردیم، ازلحاظ علمی‌قابل تأیید نمی‌باشند، مانند فرض دو دوران زندگی برای خیامی که دریکـی از آن دو، پوچ‌گرا و یا شکاك ولذت پرست و سرخـوش بوده است و در دوران دوم یـك فیلسوف و حکیم عظیم‌الشأن و دانشمند ریاضیدان، یا احتمال چند شخصیتی بودن عمربن ابراهیم خیامی مانند ابوالعلاء چنانکه خواهد آمد.

بر مبنای همین فرض است که ما با این مسئلهٔ بسیار مشکل مواجه مـی‌شویم

که چگونه امکان دارد فلسفه وحکمت و دانش وحتی عقاید مذهبی در یک مغز و روان با پوچ‌بینی و لذت‌گرایی و بی‌اعتنایی به‌مبادی هستی و شوخی گرفتن آن، سازش داشته باشد! پیش‌ازورود به‌این‌مسئله، مطلبی راکه درعنوان‌مبحث آورده‌ایم: «شخصیتی پیچیده در برابر محققان و داوران قرون و اعصار» مورد بررسی قرار می‌دهیم. ما درطول تاریخ با برداشتهای مختلف و حتی گاهی با استنتاجهای متضاد در بارهٔ این شخصیت مواجه هستیم، مانند اینکه عمربن ابراهیم خیامی مردی است در نهایت عظمت جهان‌بینی حکمی ومذهبی ویا عمربن ابراهیم خیامی مردی است شاك یا زندیق و ملحدکه از مقداری فلسفه و علم برخوردار است. برای نظریهٔ اوّل می‌توان آن کلمات‌بسیار پر معنی و پرارزش «امام» یا «حجة الحق علی الخلق» یا «سید حکماءِ المشرق والمغرب» راکه دربارهٔ وی گفته‌اند، درنظر گرفت و برای نظریهٔدوم از جملات زیربه نقل لغت‌نامه (حرف خ ص ۹۷۸ از کتاب مرصاد العباد تألیف‌شیخ نجم‌الدین ابوبکررازی معروف به‌دایه) می‌توان استفاده کرد:

«... ومعلوم که روح پاك علوی وروحانی را در صورت خاك سفلی‌ظلمانی کشیدن چه‌حکمت بود و بازمفارقت دادن وقطع تعلق روح ازقالب کردن وخرابی صورت چرا است و باز درحشر قالب رانشر کردن وکسوت روح ساختن سبب چیست. آنکه از زمرهٔ « أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» بیرون آید وبه مرتبهٔ انسانی رسد و ازحجاب‌غفلت «يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» خلاص یابد و قدم به‌ذوق وشوق در راه سلوك نهد و آن بیچارهٔ فلسفی و دهری و طبایعی که از این هردو مقام محرومند و سرگشته وگمگشته، تا یکی را از فضلاءِ که به‌نزد ایشان به فضل وحکمت وکیاست و معرفت مشهور است و آن عمر خیامی است ازغایت حیرت وضلالت این بیت می‌باید گفت:

در دایره‌ای کآمدن و رفتن ما است
آنرا نه بدایت نه نهایت پیدا است

کس می نزند دمی در این عالم راست
کاین آمدن از کجا ورفتن به‌کجا است

*

دارنده چو ترکیب طبایع آراست
از بهر چه افکندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد این صور عیب که راست
ور نیك آمد خرابی از بهر چراست

*

اکنون می‌پردازیم به بیان علت یا علل اختلاف برداشتها و استنتاجاتی که دربارهٔ این شخصیت‌صورت گرفته است. برای‌توضیح این مسئله مقدمه‌ای رادربیان‌قاعده‌ای کلی که موجب اختلاف برداشتها در تفسیر شخصیتها، بلکه در اغلب مسائل مربوط به انسان می‌گردد، متذکر می‌شویم.

از خوانندگان محترم تقاضا می‌شود که به‌جهت اهمیت این قاعده وفراگیر بودن آن، دقت بیشتری در آن بنمایند. این‌قاعده می گوید: هرناظری که برای درك موضوعی خارج ازخود ارتباط برقرار می کند، چنان نیست که‌آن موضوع رابدون دخالت و تصرف حواس وشرایط فیزیکی حاکم میان او وآن موضوع و همچنین بدون دخالت اصول پیش ساختهٔ ذهنی و آرمانها و عقاید پذیرفته شدهٔ قبلی، بتواند درك کند، زیرا هرگونه وسایل طبیعی مانند حواس و تعقل و ابزار مصنوعی مانند آزمایشگاهها که برای درك وشناخت واقعیات خارج از خود مورد بهره‌برداری‌قرار می گیرند، نمی‌توانند از خصوصیات و مقتضیات هویتی که دارند، تجرید شوند.

این دخالت ازناحیهٔ خصوصیات عامل درك کننده در جملهٔ معروف لائوتسه چینی بنا به‌نقل نیلزبوهر فیزیکدان دانمارکی، بازیگری نامیده شده است، یعنی ما انسانها درعین‌حال که برای درك و شناخت واقعیات تماشا و نظاره می کنیم و بطور

جدی می‌خواهیم که تماشاگر محض باشیم و ازخصوصیات عوامل و ابزار شناختی که در اختیار داریم، دخالتی درتماشاگری خود ندهیم، با این حال، بدان‌جهت کـه درك و شناخت، به‌وساطت حواس وذهن و آزمایشگاهها به‌دست می آید و هر یك از آنها دارای مقتضیات و مختصات مخصوص به‌خود است، این‌مختصات ومقتضیات در عوامل و ابزار درك، شرکت و دخالت می کنند. این نکته را هم باید اضافه کنیم که هر اندازه که عوامل تشکیل دهندهٔ وسایل و ابزار درك، متنوع‌تر و پیچیده‌تر بوده باشند، بازیگری مایا بعبارت روشن‌تر دخالت خصوصیات عامل‌درك کنندهٔ مامتنوع‌تر وپیچیده‌تر خواهد بود.

این قاعده اگرچه درهمهٔ علوم جریان دارد، ولی درغیر علـوم انسانی مانند فیزیك وهیئت ومعدن شناسی وگیاه‌شناسی و امثال اینها، عوارضی‌راکه بارمی‌آورد مانند علوم انسانی وابستهٔ مستقیم به حیات و اهداف و خواسته‌ها و اصـول اساسی آن نیست، زیرا دخالت مقتضیات ومختصات عوامل درك در شناخت واقعیات غیرانسانی، تحمیل ضمنی بایستگی و شایستگی را برای متعلم دربرندارد، درصورتیکه دخالت مزبور چه آگاهانه وچه ناآگاهانه، چه خواسته وچه ناخواسته، همواره نوعی تحمیل ضمنی بایستگی و شایستگی را در شناختهای مربوط به انسان دربر دارد.

بدین جهت می‌توان با صراحت کامل گفت:

عینکهایی که محققان درتفسیر شخصیتها به چشمان خود می‌زنند، شیشه‌هـای آنها از درون محققان وقاب آنها ازمحیط و فرهنگ حاکم برجـامعه تعبیه می‌شود.

آلفرد نورث وایتهد دربارهٔ تاریـخ گیبون چنین اظهار نظر می کند: «گیبون دربارهٔ اعتلاءِ و سقوط امپراطوری رم تحقیقات خوبی دارد، ولی باعینکی که‌ازقرن خودکه درآن زندگی کرده است، به‌چشمانش زده است.»

جمله‌ای راکه وایتهد دربارهٔ گیبون گفته است، مربوط به‌دخالت شرایط‌زمانی (واقلیمی به‌نظرما) می‌باشد، اما دخالت عوامل اختصاصی شخص محقق، متعدد و متنوع است، ما به برخی از آنها بطور مختصر اشاره می کنیم:

۱) شخصیتهای برجستهٔ تاریخ خواه از روی شایستگی و خواه بدون شایستگی، تاحدودی می‌توانند الگو و معیار قرار بگیرند و همچنین به جهت جالب بودن شخصیتشان، معمولاً هرمحققی می‌خواهدشخصیت مورد تفسیر را به عنوان مؤید نظریات و عقایدش توجیه نماید.

۲) دخالت عقاید و تجارب شخصی محقق در تحلیل شخصیت، حتی بدون اینکه خود عالماً و عامداً هدف گیری کرده باشد. این گروه ازمحققان ممکن است در طرز تفکرات و نظریاتی که ابراز می‌دارند، خود را کاملاً بیطرف تلقی نمایند و به اصطلاح قاعده‌ای که در اول این مبحث متذکر شدیم، خود را تماشاگر محض و ذهن خود را منعکس کنندهٔ واقعیات محض بدانند، و از این جهت ازگروه یکم امین‌تر بوده باشند. ولی حقیقت امر این است که این گروه نیز درمعلوماتی که در توضیح و تفسیرشخصیتها ابرازمی‌دارند، مقداری از مختصات وشرایط ذهنی وروحی ومحیطی خودرا بازگو می کنند. بنابراین، بطورمثال کسی که دربارهٔ حافظ اظهارنظر می کند، مطالعه کنندگان را ازاصول پذیرفته شده و عقاید خویش نیزمطلع می‌سازد. ما در تفسیر شخصیت حافظ کسانی را می بینیم که به ابیاتی از این قبیل در دیوان حافظ تکیه می کنند:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
گهری کز صدف کون و مکان بیرون بود
طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
او نمی‌دیدش و از دور خدایا می کرد

*

روی خوبت آیتی ازلطف برما کشف کرد
زان سبب جزلطف و خوبی نیست درتفسیرما

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است برجریدهٔ عالم دوام ما

*

فرق است از آب خضر که ظلمات جای او است
تا آب ما که منبعش الله اکبر است

*

خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

*

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق بگیرد آزاد است
که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است
ترا ز کنگره عرش می‌زنند صفیر
ندانمت که درین دامگه چه افتاد است

*

ای صبا امشبم مدد فرما
که سحرگه شکفتنم هوس است

*

عشقت رسد به فریاد ور خود بسان حافظ
قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت

*

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگه راز
دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

*

جلوه‌گاه رخ او دیدهٔ من تنها نیست
ماه و خورشید هم این آینه می گردانند
دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
واندران نیمه شب آب حیاتم دادند
بی‌خود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلی صفاتم دادند

*

این مفسرین شخصیت حافظ معتقدند که مردی به عظمت حافظ با آن معلومات و حالات عرفانی که دردیوان وی‌دیده می‌شود، نمی‌تواندیك انسان بی‌قیدوبند به‌معارف الهی وهدف اعلای حیات که قرارگرفتن در جاذبهٔ ربوبی است بوده باشد.

در مقابل اینان کسانی هستند که به ابیاتی از حافظ که در ذیل می آوریم تمسك کرده و او را یك مرد شکاك وپوچ گرا معرفی می نمایند:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

*

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

وهمچنین ابیاتی را مورد استشهاد قرار می‌دهند که حافظ در آنها توصیه به‌میگساری

و شاهد بازی وغیرذلك می نماید هردو گروه فوق درعین حال که می خواهند شخصیت حافظ را «آنچنانکه هست» بیان نمایند، ذهنیات و اصول پیش ساختهٔ خود را هم در آن بیان دخالت می دهند.

گفته شده است: اگرما ازدیدگاه حکمت الفاظ و کاربردآنها دراین مسئله بنگریم باید بگوییم: اگر ما نتوانستیم با نظر به مآخذ معتبر هماهنگی ابعاد یك شخصیت را اثبات کنیم فرض یك شخصیت امثال حافظ و ابوالعلاء معری و خیام در همهٔ ساعات عمر و در خلال همه گونه شرایط و نوسانات حیات و ارتباط با جهان هستی و انسان و فیاض مطلق خداوند هستی، یك فرض غیرلازم است، زیرا دلیلی برای ضرورت وحدت شخصیت اشخاص در جمیع آن حالات و شرایط وجود ندارد، تا برای کشف آن وحدت، از مقتضیات و مختصات ذهنی و روانی خودمایه گذاری کنیم. این مطلبی است که اینجانب دربارهٔ جلال الدین محمدمولوی هم با نظربه دو اثر بزرگش دیوان شمش ومثنوی عرض کرده ام که آنهمه تنوعات و اختلافات وحتی گاهی تضادگوییهارا که درطرز تفکرات مولوی دیده می شود، نمی توان با یك جبرعقیدتی که ازیك عده عناصر فرهنگی گرفته ایم، برای حفظ وحدت شخصیت مولوی هماهنگ ساخت. ولی این یك جریان متنوع روانی است نه چند شخصیتی بیمارگونه.

۳) اشتراك انسانها در احساسات و اصول اندیشه ها و هدف گیریها و لذاید و آلام، علت بسیاربا اهمیتی است که آدمی در تفسیر و شناخت همنوعان خودش، همواره با روش مقایسه باخویشتن (باصطلاح قیاس به نفس) حرکت کند:

از چه ای کل با کلان آمیختی
تو مگر از شیشه روغن ریختی؟

از قیاسش خنده آمد خلق را
کاوچو خود پنداشت صاحب دلق را

این علت بسیاربا اهمیت است که نظریات وقضاوتهای ما رادر جامعه شناسی و علوم

انسانی بطور کلی دچار ابهام و تشویش می‌سازد.

۴) تقلید و پیرویهای صریح وغیرصریح وبه‌عبارت دیگر مشهود ونامشهود از شخصیتهای بزرگ وبرجسته در انسان شناسی وجهان‌شناسی. حتی ممکن است یك شخصیت برجسته، نظری‌در بایستگیها وشایستگیهای انسانی ابراز نکند وادعایش این باشد که من«انسان آنچنانکه هست»رامی گویم. وبدانجهت که این‌شخصیت چشمگیر در صدق و واقعیت سخنان ونظریاتش ممکن است از شهرت و چشمگیر بودنش بهره‌برداری کند، یادیگران بهره‌برداری نمایند، بایستگی و شایستگیهایی را مناسب همان «انسان آنچنانکه هست» که شخصیت مفروض ابراز داشته است، بپذیرند.

خلاصهٔ مطلبی که درمبحث «شخصیتی پیچیده، در برابر محققان و داوران قرون‌واعصار»می گوییم،این است که عینکهای‌اختصاصی‌محققان‌وبررسی کنندگان را دربارهٔ شخصیت خیام هرگزنباید فراموش کرد والا تحقیقات مافاقد ارزش واقع‌یابی خواهد بود.

## خصوصیتی در تحلیل و تفسیر شخصیت
## عمر بن ابراهیم خیامی

در مبحث دوم این مسئله را متذکر شدیم که اگر ما نتوانستیم با نظر به مآخذ و منابع معتبر و استنباط صحیح، عناصر شخصیتی یک انسان چشمگیر را هماهنگ ساخته و وحدتی برای آن عناصر پیدا کنیم، هیچ دلیلی برای ضرورت کشف وحدت حقیقی در شخصیت مورد تحلیل وجود ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: همینکه اختلافی در عناصر و ابعاد شخصیتی مشاهده کردیم، فوراً باید او را به چندشخصیتی محکوم کنیم، بلکه چنانکه گفتیم اگر هیچ راهی برای متحد ساختن پدیده‌های روانی و مغزی یک شخصیت پیدا نکردیم، مجبور نیستیم که از ذهنیات خود مایه‌گذاری کرده و وحدتی مستمر برای آن شخصیت بسازیم. در مباحث آینده خواهیم دید که اگر شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوفی باشد که رباعیات پوچ گرایی را سروده باشد آیا دلیلی برای لزوم پیدا کردن وحدت در شخصیت وی می‌توانیم اقامه کنیم یا نه؟

در این مبحث سوم می‌خواهیم خصوصیتی را که در تفسیر شخصیتهای بزرگ از اجتماع ابعاد فلسفی و علمی و مذهبی و عرفانی و ادبی ناشی می‌گردد، مورد بررسی قرار بدهیم. و این را هم می‌دانیم که افراد اینگونه شخصیتها در طول تاریخ کم نبوده‌اند. ابن سینا، حسن بن هیثم بصری، عمر بن ابراهیم خیامی، جلال الدین مولوی، و در مغرب زمین دکارت و کانت و امثال آنان، مردانی کثیر الابعاد هستند که از دستبرد

گرد وغبار تاریخ که چهرهٔ صدها بلکه هزارها امثال آنان را پوشانیده است، درامان مانده‌اند. البته مانمی‌خواهیم ارتباط مغزی و روانی شخصیتهای مزبور و همهٔ آن شخصیتهایی راکه از ابعاد متنوع وبظاهرناسازگار با یکدیگربرخوردار بوده‌اندیکی بشماریم، بلکه غرض ما این‌است که‌درطول‌تاریخ‌معرفت بشری‌با شخصیتهایی که از انواع مختلف‌ابعادمزبور بهره‌ور بوده‌اند، رویاروی‌هستیم. بعنوان مثال‌می‌توان وضع روانی‌بسیار متفاوت‌جلال‌الدین‌مولوی‌را باخیام ازدیدگاه رباعیات منسوب‌به وی در نظرگرفت. حرکت و تحول در همه سطوح و اجزاء عالم هستی، دوآهنگ مختلف از دوشخصیت مزبور درآورده است. رباعی زیر را مورد دقت قرار بدهیم:

یك چند به کودکی بـه استـاد شدیم
یك چند بـه استادی خـود شاد شدیم
پایـان سخن شنو که ما را چـه رسید
از خاك بـر آمدیـم و بر بـاد شدیم

یعنی ما انسانها ازهیچ سربرمی‌آوریم ودرهیچ فرو می‌رویم و درمیان این‌دو «هیچ» به امور جالب زودگذر وبی‌پایه دلخوش کرده‌ایم.

حالا ببینیم مولوی چه می‌گوید:

خداوندا،

قطرهٔ دانش کـه بخشیدی ز پیش
متصل گردان بـه دریاهای خویش
قطرهٔ علم است انـدر جـان من
وا رهانش از هـوی و ز خاك تـن
پیش از آن کاین خاکها خسفش کند
پیش از آن کاین بادهـا نشفش کند

گر چه چون خسفش کند تو قادری
کش از ایشان وا ستانی وا خری

گر در آید در عدم یا صد عدم
چون بخوانیش او کند از سر قدم

صد هزاران ضد ضد را می کشد
بازشان حکم تو بیرون می کشد

از عدمها سوی هستی هر زمان
هست یارب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم
می روند این کاروانها دمبدم

وسعت وعمق دیدگاه مولوی و پویایی روحی او را در ابیات فوق، با محدودیت و ایستایی مغزی گویندهٔ رباعی را درنظر بگیرید و داوری کنید. درمباحث مربوط به رباعیات، این دو دیدگاه‌را مورد بررسی مشروح‌تری قرارخواهیم داد. اکنون باید دید آیا ابعاد متنوع فلسفی وعلمی و مذهبی و ادبی وعرفانی دربعضی از شخصیتها قابل اجتماع و هماهنگی هست یانه؟ با نظر به‌آن تعریفهای محدود کننده‌ای که‌برای هریك از ابعاد فوق گفته شده است، عدم امکان اجتماع و ناهماهنگی ابعاد در یك شخصیت، یك نتیجه ضروری برای آن تعریفات می‌باشد. یعنی بدانجهت که فلسفه مثلاً عبارتست از معرفت به‌اصول و مبادی کلی هستی، لذا بابینش‌علمی که‌عبارتست از بر قرار کردن ارتباط حسی و تجربی با موضوعات وپدیده‌های عینی که‌محصولی جز شناختهای نسبی دربارهٔ آنها بدست نمی‌دهد، سازگار نمی‌باشند، همچنین بعد مذهبی که عبارتست‌ازاعتقاد به مبداء و معاد ورسالت رسولان وامامت که زعامت‌مادی و معنوی انسانها را بعهده دارند وعدل الهی که مجموعاً در سه عقیدهٔ مهم(الله‌ونظاره و سلطهٔ او برجهان هستی وعدالت مطلق او) خلاصه می‌شوند و بادید فلسفی وعلمی

محدودی که فقط دیدگاه‌خود را با مقداری اصول کلی تفسیر می‌نماید و یك جملهٔ «جز این نیست» به‌آن ضمیمه می کند هماهنگ‌نمی گردد. ولی چنانکه در یك مبحث مشروح در مجلد چهاردهم از ترجمه وتفسیر نهج‌البلاغه بیان نموده‌ایم ، هماهنگی ابعادمتنوع فلسفی و علمی و اخلاقی ومذهبی و ادبی وعرفانی هم بانظر به‌قدرت روح آدمی و هم بانظر به تنوع ابعاد واقعیاتی که انسانها با آنها ارتباط برقرار می‌نمایند، امری است کاملا ممکن، بلکه با توجه به‌عظمت روح آدمی، درصورت آمادگی شرایط مغزی و روانی، ابعاد مزبور حالتی شبیه به‌ضرورت پیدا می کند و در این مبحث بطور اختصار می گوییم: شناخت اینکه آب مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن بانسبت معین «نه‌تنها نمی‌تواند بگوید: که مبادا آب راکه ماده‌ایست مایع در مفهوم کلی جسم در معرض حرکت و دگرگونی بپذیری!» بلکه می گوید این یك نگاه تحلیلی دربارهٔ آب است که‌واقعیت آب را درهمین دیدگاه محدودنمی‌سازد، بلکه باید برای تکمیل معرفت دربارهٔ آب تحلیل دیگری دربارهٔ عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن انجام بدهی و این نتیجه را بدست بیاوری که «هیدروژن در خانهٔ اول جدول مندلیف قرارگرفته و ماهیت فیزیکی آن عبارتست از یك پروتون مرکزی و یك الکترون که به‌دور آن‌می گردد و اکسیژن عنصری‌است که درخانهٔ‌هشتم‌درجدول مزبور قرارگرفته و دارای هشت الکترون است که به دورپروتون می گردند. شما حتی در این تحلیل هم توقف نکنید، زیرا این‌مسئله در پیش روی شما وجود دارد که آیا الکترونها موجند یا جرم و یا دارای هر دوخاصیت؟» بسیار خوب تااینجاتحلیلاتی دربارهٔ یك قضیهٔ علمی انجام دادیم که بعضی از آنها قابل تجزیه ومشاهده‌بودوبعضی دیگر نظری و تعقلی. حالا روش ترکیبی را پیش می گیریم و می گوییم: آن قضیه یعنی«آب مرکب‌است از دوعنصر اکسیژن وهیدروژن با نسبت‌معین» درحال‌تفاعل با نباتات و جانداران و دیگراجسام روی زمین چه مختصاتی را از خود نشان‌می‌دهد ودربروز این مختصات فضای زمین وطبقات‌جوی‌چه دخالتهایی دارند ومجموع این همه واقعیات مربوط به‌آب‌درروی زمین که مربوط به‌منظومهٔ‌شمسی‌مربوط به کهکشان

است، یعنی چه؟ و برای شناخت این همه روابط و برخورداری از آنها از کدامین قوانین باید استفاده کرد؟ پس از به‌دست آوردن شناختهای ترکیبی مزبور، نوبت لزوم تحصیل معرفت هستی‌شناسی که آب هم یکی از اجزاء آن است و عوامل درك و ابزار شناخت بشری هم اجزائی از آن می‌باشد فرا می‌رسد. آنگاه گامی فراتر رفته با این مسئلهٔ بزرگ رویاروی می‌شویم که نظم و شکوه خیره کننده درعالم وجود مشاهده‌می‌شود که ضرورت وجود نظم آفرین و بخشندهٔ شکوه و قانون بر این عالم وجود را با کمال وضوح اثبات می‌نماید. ملاحظه می‌شود که ما می‌توانیم و از یك جهت باید باعوامل گوناگون درآفرینش که داریم با اجزاءِ عالم وجـود و کل مجموعـی آن، ارتباط معرفتی برقرار نماییم این ارتباط در سه‌نقطه انجام مـی گیرد: نقطه‌ای که بطور مستقیم با عوامل درك و دیگر ابزارشناخت مورد ارتباط ما است که می‌توان آن را نقطهٔ متنی نیز اصطلاح کرد به‌این معنی که درك و شناخت علمی معمولی ما با این نقطه که درمتن جریان مشاهده و تجربه و اندیشهٔ علمی محض است ارتباط بـر قرار می کند. مانند این قضیه که «آب مرکب است از دوعنصر اکسیژن و هیدروژن» که از تجزیه عینی و قابل مشاهده به‌دست آمده است. هرچه کاوش و تحقیق ما ازاین متن رو به تحلیل بیشتر برود و از دایرهٔ مشاهده و تجربهٔ عینی عمیق‌تر رفته و بـا واقعیاتی ارتباط پیدا کند که برای وجود وشناخت ماهیت آنها پای اندیشه و تعقـل به‌میان کشیده شود، نقطه‌های نظری محسوب می‌شود، مانند اینکه آیا الکترون‌های تشکیل دهندهٔ دوعنصر اکسیژن‌وهیدروژن موجندیاجرم و یا در هر موقعیتی یکی ازدو خاصیت را بروز می‌دهند. مسلم است که این مبحث جنبهٔ نظری دارد و می‌توانیم آن‌را نقطهٔ نظری بنامیم. و اگر قدمی دیگـر پیشروی کنیم و این مسئله را مطـرح کنیم که آیا الکترون به تنهایی قابل شناخت همه جانبه می‌باشد، یا اینکه ما بـرای تحصیل این شناخت به‌شناخت فضا و امواج و دیگر موضوعات جاریه‌ای نیازمندیم که ازپیرامون یکدانه الکترون تاکهکشانها کشیده شده است؟ مسئلهٔ مورد بحث ما در این نقطه، یك مسئلهٔ فلسفی است. چنانکه اگر از خود قضیهٔ «آب مایعی است

مرکب از اکسیژن و هیدروژن» شروع کرده و با روش ترکیبی بالاتر برویم، باز از نقطه‌های نظری به نقاط فلسفی خواهیم رسید.

بدین ترتیب اثبات شد که تجزیهٔ این مسائل از یکدیگر به‌عنوان مسائل علمی ومسائل فلسفی واعتقاد به‌اینکه آنها با یکدیگر سازگار نیستند، یك تجزیه ساختگی بوده و نوعی بازیگری‌مغزی است که درست برخلاف ارتباطات مغزی وروانی ما باواقعیات انجام‌می گیرد.

حال دقت کنیم ببینیم این دونوع نگرش به جهان هستی (علمی و فلسفی) با شهود و اخلاق وحکمت ومذهب و ادب وعرفان سازگار هستند یا نه؟ اندك توجهی به مفاهیم امور مزبوره روشن می‌سازد که این کار بسیار شگفت‌انگیز است که ماپس ازگذشت قرون واعصارفراوان وظهور ابوریحان بیرونی‌هاوابن‌سیناها وابن‌خلدون‌ها و ابن میثم‌ها و مولوی‌ها و صدرالمتألهین‌ها درمشرق زمین، وارسطو وافلاطون‌ها و کپلر و کانت ودکارت‌ها در مغرب‌زمین، که هریك از آنان با چند بعدازابعادفوق در این دنیا باهستی ارتباط برقرار کرده‌اند، این مسئله را مطرح کنیم که آیاآن‌ابعاد با همدیگر سازگارهستند یا نه؟ واقعاً جای تعجب است که محدودیت فکری بعضی از مردم، و بی اطلاعی آنان ازکاروانی بسیار بزرگ از شخصیتهایی که از مراتب مختلف ابعاد فوق برخوردار بوده‌اند، امررا به اشخاص ناآگاه مشتبه بسازد، تامسئلهٔ فوق را جدی مطرح کنند که آیا «ابعاد علمی و فلسفی باشهود و اخلاق و حکمت ومذهب و ادب وعرفان می‌توانند بایکدیگر سازگارباشند»؟ آیاشناخت‌علمی ونظری و فلسفی‌دربارهٔ قضیهٔ «آب مایعی است از اکسیژن وهیدروژن» با شهود اینکه«همان آب ماده حیاتی همهٔ جانداران است» سازگارنیست؟ یا اینکه شناخت علمی ونظری و فلسفی قضیهٔ مزبور بدون درك قضیهٔ دوم، چه ازراه مشاهدات حسی وچه به‌وسیلهٔ شهود، متحمل شناخت اول است؟ قطعاً چنین است. همچنین اگریك درون اخلاقی بابه‌دست‌آوردن‌سه‌نوع شناخت (علمی وفلسفی وشهودی) دربارهٔ قضیهٔ «آب مرکب است از اکسیژن‌وهیدروژن» نخست‌نوعی شکوفایی‌روحی یا به اصطلاح دیگرنوعی

گسترش من بابه فعلیت رسیدن استعداد علمی و فلسفی و شهودی را درخوداحساس نموده و درك می کند وسپس با دریافت این حقیقت که یك وسیلهٔ معرفتی به‌دست آورده است وبا این وسیله می‌تواند به هدفهای مطلوب مادی و معنوی نائل گردد و خود و اجتماع را از آنها بهره‌مند بسازد، در این صورت آن سه نوع شناخت با یك انبساط عالی روانی تکمیل می گردند، همچنین اگرهمین انسان بتواند این روشناییها راکه دربارهٔ قضیهٔ مزبوره به‌دست آورده است،با مقتضیاتی که‌دارند در گردیدن روحی خود و دیگران مورد استفاده قراربدهد، در این هنگام بعد حکمت را هم بر ابعاد چهارگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی) اضافه نموده است و اگراین توانایی را به‌دست بیاورد که قضیهٔ مزبوره را با تکیه به‌یك احساس عالی زیبا و اشباع کنندهٔ احساسات و اندیشه مطرح نماید، در این صورت بعد ادبی راهم به ابعاد پنجگانه (علمی و فلسفی وشهودی و اخلاقی وحکمی) افزوده است. حال اگر قضیهٔ مزبوره را از دیدگاه اینکه بیان کنندهٔ نمودی از هستی شفافی است که جلوه‌گاه فروغ الهی است، مورد توجه قراربدهد، بعد عرفانی راهم به ابعاد ششگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و ادبی ) علاوه کرده است. و اگر همهٔ این دریافتها و تکاپوها را مستند به‌خواست خداوندی نماید، به این معنی که همهٔ آنها را بعنوان مقدمات و شرایط یا ابعاد کمال که خداوند کمال آفرین وصول به‌آن‌را از بندگانش خواسته است منظور وعمل کند، بعد مذهبی را که توجیه کنندهٔ نهایی همهٔ آن ابعاد (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و ادبی و عرفانی) است به آن ابعاد می‌افزاید. وبدین ترتیب شخصیت آدمی ازهشت بعداساسی تکمیل می گردد. بااین ملاحظات باید بگوییم: اجتماع عناصر گوناگون معرفتی از گردیدن شخصیت انسانی به‌وسیلهٔ هماهنگی آنها نه تنها امکان‌پذیر است بلکه چنانکه اثبات شد هر یك از آنها به‌گونه‌ای مکمل بقیه می‌باشد.

## آیا شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی ازهمهٔ ابعاد هشتگانهٔ فوق برخوردار بوده است

۱) دیدعلمی، چنانکه از آثار خیامی بر می‌آید، مخصوصاً باتوجه‌به‌ریاضیاتی که ازوی مانده است، وی صاحبنظر بزرگی در این رشته بوده، به‌طوریکه گفته‌شده است: «بعضی اشخاص او را واضع‌علم هندسه تحلیلی می‌دانند» (کلیات آثارپارسی حکیم عمر خیام، آقای محمد عباسی، ص ۱۸۸ و ۱۸۹) و بطور خلاصه ـ بنا به تحقیقات بسیار مفید ریاضیدانان عالیقدربینش ریاضی خیامی با در نظرگرفتن همه شرایط زمانی ومحیطی وی درحد عالی بوده است.

۲) دید فلسفی، بینش ودید فلسفی خیامی نیز در درجه‌ای عالی و قابل توجه بوده است. اگرچه خیامی مانند ابن سینا و فارابی و ابن رشد و میرداماد و صدرالمتألهین شیرازی، به‌نحوی منظم و فنی طرح مسائل فلسفی نکرده است، ولی آن عده از مسائل فلسفی که مورد تحقیق قرارداده و از وی به‌ما رسیده است، کاملاً فیلسوفانه بوده است نه مقلدانه وادیبانه. به‌نظر می‌رسد عمربن ابراهیم‌خیامی‌مسائل فلسفی بسیاری‌را مورد بحث‌وتحقیق‌قرارداده‌است که شایستهٔ تمجیدوتعظیم باکلماتی مانند: «امام»، «سید حکماء المشرق و المغرب»، و در تعبیر زمخشری در کتاب الزاجر «حکیم‌الدنیا و فیلسوفها» گشته است، نهایت اینکه آن مباحث وتحقیقات رادر

اختیار محصلین و دیگر خواستاران نگذاشته است.

۳) دید شهودی، با بررسیهای جامع در آثار علمی وفلسفی و ادبی خیامی، حالت شهود چه درمبانی علمی وچه دربینشهای فلسفی وی دیده نمی‌شود. به این معنی که خیامی مثلاً مانند صدرالمتألهین نمی گوید: «من این مسئله راباشهوددریافتم» یا مانند مولوی نمی گوید:

ذره‌ها دیدم دهانش جمله باز گر بگویم خوردشان گردد دراز

ولی دررسالهٔ جوابیه که به سؤالات قاضی ابونصر محمدبن عبدالرحیم نسوی نوشته است، (ص ۸۰) چنین می گوید: «ثُمَّ یَحْصُلُ مِنْ تَلَقّی الْأَوامِرِ وَ النَّواهی الْإِلٰهِیَّةِ وَ النَّبَوِیَّةِ بِالطّاعاتِ ثَلاثُ مَنافِعَ: أَحَدُها: ارْتِیاضُ النَّفْسِ بِتَعَوُّدِ الْإِمْساكِ عَنِ الشَّهَواتِ وَ رَفْعِها عَنِ الْقُوَّةِ الْغَضَبِیَّةِ الْمُكَدِّرَةِ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِیَّةِ. وَ الثّانِیَةُ- تَعْوِیدُها النَّظَرَ فِی الْأُمُورِ الْإِلٰهِیَّةِ وَ أَحْوالِ الْمَعادِ فِی الْآخِرَةِ لِتَجُرَّها الْمُواظَبَةُ عَلَی الْعِباداتِ عَنْ جانِبِ الْغُرُورِ إِلیٰ جَنابِ الْحَقِّ وَ التَّفَكُّرِ فِی الْمَلَكُوتِ وَ تُحَرِّضَها عَلیٰ تَحَقُّقِ وُجُودِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ أَعْنِی الَّذِی عَنْهُ وُجُودُ كُلِّ مَوْجُودٍ جَلَّ جَلالُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمائُهُ وَ لا إِلٰهَ غَیْرُهُ الَّذِی فاضَتِ الْمَوْجُوداتُ عَنْهُ مُنْتَظِمَةً فِی سِلْسِلَةِ التَّرْتِیبِ الَّتِی اقْتَضَتْها الْحِكْمَةُ الْحَقَّةُ بِالْبُرْهانِ الْمَبْنِیِّ عَلَی الْقِیاسِ الْمُجَرَّدِ عَنْ أَصْنافِ التَّمْوِیهاتِ وَ الْمُغالَطاتِ» (سپس ازپذیرش اوامر و نواهی الهی و نبوی به وسیلهٔ اطاعتها سه فایده نتیجه می‌شود: نخست: عادت کردن آن به خودداری ازشهوات وبلند کردن آن از قوهٔ غضبیه تیره کننده به قوهٔ عقلیه. دوم: عادت دادن نفس به‌نظردرامور الهی و احوال معاد درآخرت، تامواظبت بر عبادت، نفس‌را ازدنیای‌فریبا به‌بارگاه حق و تفکر در ملکوت بکشاند. ونفس را به دریافت وجود حق اول تحریك نماید، یعنی خداوندی که وجود هر موجودی از اوست که جلالش بزرگ ونامهایش مقدس است. و خدایی جز اونیست، خدایی که‌فیض‌موجودات با نظام اتم درسلسلهٔ ترتیبی که‌حکمت حقه بابرهان‌مبتنی برقیاس دور از ابهامات و مغالطه‌ها ازاو سرازیرشده است.) تردیدی نیست که رهسپار شدن

به حضورحق جل وعلا وتفکر در ملکوت و دریافت وجود حق اول بـدون شهود امکان‌پذیر نیست.

۴)بعد اخلاقی، منابع موجودی که از خیامی دردسترس‌است،اخلاق و الایی نشان نمی‌دهد، بلکه «اخبار و روایاتی دردست است که خیام باوجود اینکه شاعـر بزرگی بوده است، حوصلهٔ بحث نداشته و درمباحثه‌ای که با غزالی کرده این‌مسئله روشن است». (کلیات پارسی حکیم عمر خیام، ص ۲۳۲) .

حتی چنانکه درمباحث بعدی خواهیم دید معروف است که از تعلیم‌اشخاص امتناع‌می‌ورزیده است! اگر بعد فلسفی عالی خیامی را با امثال عباراتی که در فوق از وی نقل کردیم، در نظربگیریم، می‌بایست خیامی از یك اخلاق والا برخوردار بوده باشد. بطورکلی مـی‌توان دوعلت مهم برای امتناع‌او ازبحث و تبادل فکری بادیگران و خودداری از تعلیم مردم، در نظرگرفت:

علت یکم: انسان خودرا به درجه‌ای ازعلم و معرفـت ببیند که خـود را از دیگران‌بی‌نیازودیگران‌را پایین‌تر ازآن بداندکه قابلیت تبادل افکارباوی وشایستگی آموزش اندیشه‌های اورا داشته باشند.این‌همان بیماری «خود بزرگ بینی» است که خداوند بشریت را ازآن نجات بدهد. بعید است خیام چنین بوده باشد.

علت دوم: ممکن است یك انسان درمعلومات خود تردیدی داشته باشد و به حکم تقوای معرفتی و وجدان الهی‌از ارتباط علمی ومعرفتی با دیگران‌امتناع‌بورزد که مبادا تردید وی درآنان‌نیز سرایت‌کند. اگرخودداری خیامی از ارتباط معرفتی‌با مردم با اشکال مختلفش این علت بوده باشد، جای تقدیر و تمجید است، ولی‌بحث او با زمخشری چنانکه درکتاب الزاجر آمده‌است وهمچنین‌با غزالی با این احتمال وفـق ندارد.

بعضی از عبارات منقوله در این بحث از الزاجر که به زبان عربی نقل شده است به‌جهت‌غلط چاپی‌تاحدودی مشوش‌است. مضمون بحث این‌است که«زمخشری

می گوید: خاطرهٔ دیدارمن باحکیم وفیلسوف دنیا، شیخ، امام، خیامی درمجلس فریدی بودکه هردوی ما را دعوت کرده بود. خیامی در حرکت عین‌الفعل مطبق و مصمم که در توصیف شمشیر گفته می‌شود، از من پرسید، پاسخ دادم مکسور است مطبق‌و مصمم و تفسیر کردم به اینکه شمشیری که به‌مفصل اصابت کند، مطبق نامیده می‌شود و شمشیری که به‌خود عضو مانند ساق پا اصابت کند مصمم نامیده می‌شود... خیامی می گوید: من چنین می‌دانستم که عین‌الفعل درهردو کلمه مفتوح است و در این باره سخنی گفت. چندروز از این داستان گذشته بودکه در مجلس فرید، عینیهٔ ابوالعلاء معری را خواند:

نَبِیٌّ مِنَ ٱلْغِرْبَانِ لَیْسَ عَلَیٰ شَرْعٍ      یُخَبِّرُ نَا إِنَّ ٱلشُّعُوبَ إِلَیٰ صَدْعٍ

(پیامبری از کلاغهاکه صاحب شریعت نیست، برای ما خبر می‌دهدکه همهٔ قبایل و تیره‌هارو به‌جدایی وپراکندگی و نابودی‌است).

آنگاه بیت بعدی را بدین ترتیب خواند:

«أُصَدِّقُهُ فِی مِرْتَةٍ وَ قَدِ ٱمْتَرَتْ»

مصرع دوم‌این بیت در دیوان ابوالعلاء چنین است:

صَحَابَةُ مُوسَیٰ بَعْدَ آیَاتِهِ ٱلتِّسْعِ

آنچه درديوان است «مرية» است نه «مرتة» و معنای بیت این است که من آن کلاغ را باتردید تصدیقش می کنم چنانکه اصحاب موسی پس از دیدن معجزات نه‌گانه‌اش تردید نمودند. اگر کلمه‌ای که خیام دربیت دوم گفته است «مرتة» باشد چنانکه در کلیات آثارپارسی حکیم عمر خیام آمده است، صد درصد غلط است، زیرا «مرت» به معنای بیابان بی‌علف وگیاه است و هیچ ربطی به‌مضمون شعر ابوالعلاء ندارد و

بعید است خیامی چنین غلطی را مرتکب شده باشد، لذا همانطور که احساس می‌شود خطای خیامی در معنای مریه بوده است که گمان کرده بود به معنای کذب است در صورتیکه به‌معنی شك و تردید می‌باشد.

میگویند: از این بحث برمی آید که خیامی به‌قول بعضی از محققان خالی از لجاجت نبوده است، در کتاب تتمة صوان الحکمة بیهقی، ص ۶۶، دربارهٔ خیامی چنین نقل‌شده است: الفیلسوف حجة الحق عمر بن خیام، اصل و میلاد او از نیشابور بوده است، در تعمق در اجزاء علوم حقیقی و وسعت آن تلو (پس از) شیخ ابوعلی بود، لیکن در خلق ضیقی داشتی و در تعلیم و تفهیم و تصنیف و آنچه از آن، دیگری فایده یافتی، ضنتی (بخل) می کرد. اگر این قضایای منقوله صحیح باشد معلوم می‌شود که خیامی اگـر هم به علم و عالم و فلسفه و فیلسوف احترام می گذاشته است، متأسفانه از آن اخلاق والایی که شایستهٔ یك فیلسوف هستی شناس است، برخـوردار نبوده است. آنچه مسلم است ملکات اخلاقی برجسته‌ای از او نقل نشده است.

۵) آیا می توان گفت خیام مردی حکیم بوده است؟ البته‌می‌دانیم که کلمهٔ حکیم را در گذشته دربارهٔ هر کسی که در قلم و علم و فلسفه کـار می کرد، به کار می‌بردند. اگر ما به تفکیکی که میان فلسفه و حکمت به‌وسیلهٔ گروهی از حکماء و ناظران معرفت بطور عموم صورت گـرفته است، توجه داشته باشیم که فلسفه را بـه‌عنوان شناخت کلیات و مبادی هستی و نتایج دانشها معرفی می‌نماید و حکمت را معرفـت به‌عالم هستی با وابستگی آن به هستی آفرین و دریافت فروغ ربانی در عالم وجود و حرکت در روشنایی این فروغ به‌سوی کمال اعلی که خداوند هستی آفرین آن را هدف اعلای هستی قرار داده است. با توجه به این تعریفها، فلسفه‌گرایـی خیام بیش از حکمت‌گرایی وی بوده است. مخصوصاً اگر بپذیریم که همهٔ رباعیاتی که به خیامی نسبت داده‌اند، واقعاً خود وی سروده است.[۱]

۶) بعد ادبی شخصیت خیام با نظر به اطلاعاتی که در ادبیات عربی اظهـار

۱. این تفکیك کـاملاً صحیح و با نظر به دو طـرز موضع گیری انسان در جهـان هستی ضروری است.

کرده و حتی چندشعری‌هم به‌زبان عربی سروده است، معلوم می‌شود که آشنایی قابل توجهی باادبیات عرب داشته است. وبا نظر به رباعیات منسوب به او،می‌توان گفت: هنر شعری او در ادبیات فارسی در حد قابل توجهی است. و رباعیاتی که به خیامی نسبت داده شده و امروزه در دسترس ما است، از نظر ادبی محض بسیار جالب می‌باشد. البته چنانکه در تحلیل و ارزیابی رباعیات خواهیم دید، زیبایی و جالب بودن‌رباعیات‌علاوه برفصاحت کلمات و مهارت درجمله‌بندی‌ها، درمحتویات آنها است که می‌توان گفت: برای گروه فراوانی ازمردم که‌از اندیشه‌های دقیق وهمه جانبه‌گریزان بوده و درجستجوی وسیلهٔ تسلیت برای‌خویش می‌باشند و ضمناً می - خواهند اینگونه حالت مغزی و روانی خود را موجه جلوه بدهند، آرمانی‌ترین اشعار است.

۷) آیا می‌توان‌گفت: خیامی مردی عارف بوده است؟ باید گفت: در کتب فلسفی‌خیامی حالت عرفان‌مشاهده نشده است، ولی دربعضی ازرباعیات منسوب به وی که بسیار نادر است،گاهی مضمون عرفانی دیده می‌شود.

۸) آیا خیامی‌مردی مذهبی بوده است؟باید گفت: اگرفلسفه ومقداری‌ازمطالب او راکه درکتابهای خودآورده وهمچنین بانظربه مقدار اندکی ازرباعیات او مورد توجه قراربدهیم،می‌بایست مردی مذهبی بوده باشد. البته مقصود ما از مذهب در این مورد تقید صد درصد به تمامی عقاید و احکام جزئی و کلی آن نیست، بلکه مقصود این‌است که‌شخصیتی‌مثل عمربن ابراهیم خیامی که درطرز تفکرات‌فلسفی‌اش، الهیات را بطور جالبی که هر متفکر مذهبی طرح می کند، بیان می‌دارد قاعدتاً ازنظر اعتقاد به آن الهیات نباید بامحروم ساختن خویشتن از آنها، خود را فقط‌با کلمات فریب بدهد.

## لقب «امام» برای خیامی

تعبیرات بسیار با عظمت که دربارهٔ خیام از معاصرین و بعد از زمان وی دیده می‌شود، بسیار بعید به‌نظر می‌رسد که درحق یك مرد دور از مذهب چنان تعبیراتی به‌کار برود. بااهمیت‌ترین این تعبیرات کلمه «امام» است که بسیار فراوان دربارهٔاو به‌کار رفته است. بعنوان نمونه:

۱) «درسنهٔست و خمسمائه به شهربلخ در کوی برده فروشان درسرای امیر ابوسعد جره، خواجه امام عمرخیامی و خواجه امام مظفراسفزاری نزول کرده بودند...»[۱]

۲) «در زمستان سنهٔ ثمان و خمسمائه به شهر مرو، سلطان کس فرستاده به خواجهٔ بزرگ صدرالدین محمدالمظفر رحمه‌الله که خواجه امام عمر را بگوی تا اختیار کند که به شکار رویم...»[۲]

۳) رسالة فی‌شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس- ثلاث‌مقالات-تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة‌الحق ابی‌الفتح عمربن ابراهیم‌الخیامی[۳].

۱. چهارمقاله، به تصحیح محمد قزوینی، به‌کوشش مرحوم دکتر محمد معین (تهران، ۱۳۳۵) ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. کلیات آثار پارسی حکیم عمر خیام، به‌کوشش آقای محمد عباسی، ص۲۱۲.

۳. دیباچهٔ کتاب شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس.

۴) خواجه امام عمرخیامی ـ ابوالفتح عمربن ابراهیم الخیامی.[۱]

۵) مرحوم جلال همائی در مقدمهٔ مصباح الهدایه، پس از مطالبی که نقل می‌کند «تَمَّ فی مُدَّةِ ٱلدَّوْلَةِ ٱلْقَاهِرَةِ ثَبَّتَهَا ٱللّٰهُ نَظَرَفیهِ ٱلْإِمَامُ أَبُوحَفْصِ ٱلْخَیَّامِیُّ...»[۲]

۶) الباب الخامس فی میزان الماء المطلق للامام عمر الخیامی والعمل به والبرهان علیه.[۳]

۷) کَتَبَ أَبُونَصْرِ مُحَمَّدُبْنُ عَبْدِٱلرَّحِیمِ ٱلنَّسَوِیُّ وَهُوَٱلْإِمَامُ ٱلْقَاضِی بِنَوَاحِی فَارِسَ سَنَةَثَلَاثٍ وَسَبْعِینَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ إِلَی ٱلسَّیِّدِٱلْأَجَلِّ حُجَّةِٱلْحَقِّ فَیْلَسُوفِ ٱلْعَالَمِ نُصْرَةِٱلدِّینِ سَیِّدِ حُکَمَاءِ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ أَبِی ٱلْفَتْحِ عُمَرَبْنِ إِبْرَاهِیمَ ٱلْخَیَّامِیِّ قَدَّسَ ٱللّٰهُ نَفْسَهُ...[۴]

۸) رسالة فی الوجود عن الشیخ الامام حجة الحق علی الخلق عمربن ابراهیم الخیامی[۵]

۹) در مطلبی که زمخشری در رسالهٔ الزاجر دربارهٔ خیامی آورده است این عبارت وجود دارد: وَلَعَهْدِی بِحَکِیمِ ٱلدُّنْیَا وَفَیْلَسوفِهَا ٱلشَّیْخِ ٱلْإِمَامِ ٱلْخَیَّامِیِّ.[۶]

۱۰) «گفته‌اند که روزی به حضرت، شهاب الاسلام الوزیر عبدالرزاق الفقیه الاجل ابی القاسم عبدالله بن علی درآمد و امام القراء ابوالحسن الغزالی حاضر بود و در اختلاف ائمة القراء در آیتی بحثی می‌رفت، چون امام حاضر شد، شهاب الاسلام گفت: عَلَی ٱلْخَبِیرِ سَقَطْنَا پس وجهی ممتاز از وجوه مختلف فیها پرسیدند. از وجوه اختلاف قراء بیان کرد، هروجهی علت آن بگفت و ذکر آن شواذ علی کثرتها بکرد. بعد از آن، اختیار وجهی نمود و بر صحت آن دلیل گفت. پس امام ابوالفخر الحسین گفت: کَثَّرَ ٱللّٰهُ فِی ٱلْعُلَمَاءِ مِثْلَکَ. حق تعالی جهان را از وجود مبارک امام خالی مداراد، چه گمان نداشتم که کسی از قراء درجهان این وجوه و علل برذکر تواند

۱. کلیات آثار، ص ۲۱۲.
۲. مقدمهٔ مصباح الهدایه، نوشتهٔ مرحوم جلال همائی.
۳. کتاب میزان الحکم از مجموعهٔ رسائل خیام، ص ۶۴.
۴. مقدمهٔ رسالهٔ جوابیه به امام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، ص ۱.
۵. مقدمهٔ رسالهٔ فی الوجود، ص ۱.
۶. کلیات آثار، ص ۲۳۳.

بود، تا به حکیمی فیلسوف چه رسد.[۱]

ولی در متن عربی ترجمهٔ فوق کلمهٔ امام برای خیام نیامده است و عبارت چنین است:

«وَ دَخَلَ ٱلْخَیّامُ عَلَی ٱلْوَزیرِ عَبْدِٱلرَّزّاقِ وَ کانَ عِنْدَهُ إِمامُ ٱلْقُرّاءِ أَبُوٱلْحَسَنِ ٱلْغَزّالِیُّ وَ کانا یَتَکَلَّمانِ فِی ٱخْتِلافِ ٱلْقُرّاءِ فِی آیَةٍ، فَقالَ ٱلْوَزیرُ: عَلَی ٱلْخَبیرِ سَقَطْنا...»[۲]

۱۱) عمرالخیام امام خراسان وعلامةالزمان[۳].

هیچ گونه تردیدی نمی‌توان داشت در اینکه در معرفی شخصیتها در اسلام هرگز برای یك فیلسوف محض، با داشتن بعد شاعری پوچ گرا، کلمهٔ امام را به کار نمی‌برند، زیرا امام از دیدگاه معارف اسلامی شخصیتی است که باداشتن مقامات علمی والا مخصوصاً درمعارف اسلامی، حتماً باید بعد روحانی وملکوتی قابل اقتداء و پیروی داشته باشد، اگر خیامی را از دیدگاه رباعیاتی که به او نسبت داده شده است مطرح کنیم، قطعاً کلمهٔ امام شایسته وی نبوده است. و اگر مقصود این بوده است که خیامی مقام امامت در ریاضیات و فلسفه داشته است، می‌بایست این قید را می‌آوردند (امام ریاضیات و فلسفه) مانند امام نحو که به سیبویه و امام القراء که به ابوالحسن غزالی گفته شده است و امام الحکماء که درموردی به ابن‌سینا اطلاق شده است؛ نه امام مطلق که به کار بردن آن دربارهٔ خیامی شیوع داشته است. واین یك مسئلهٔ مشکلی است که چه شده است که کلمهٔ امام بطور مطلق یا برای ابن‌سینا به کار نرفته و اگرهم به کار رفته با قید حکمت و یا فلسفه بوده است مانند امام الحکماء که اینجانب در یك مورد دیده‌ام (لغت نامهٔ دهخدا، باب الف) در صورتی که شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا که با نظربه آثار علمی و فلسفی و عرفانی و باتفاق همه صاحبنظران، مافوق خیامی بوده است، مخصوصاً با نظربه نمط هشتم و نهم

۱. پیشین ص ۲۴۳.

۲. پیشین.

۳. تاریخ الحکماء، قفطی، حرف عین.

و دهم الاشارات والتنبیهات که مقام درك عرفانی ابن‌سینا را در حد اعلاء اثبات می‌نماید، امام گفته نشده است. و به شخصیتی مانند خواجه نصیرالدین طوسی که شایستهٔ لقب «معلم البشر» و «العقل الحادی عشر» ازطرف صاحبنظران بوده و ابعاد فلسفی وعلمی و کلامی و مذهبی وحتی به احتمال قوی بعد فقاهی(که از حضور در درس علامه حلی و صاحب شرایع رحمة‌الله علیهما بر می‌آید) شایستهٔ لقب امام و حجة‌الحق علی‌الخلق نبوده است ولی عمربن‌ابراهیم خیامی شایسته بوده است!

اگر ما می‌توانستیم‌اولین کس یا اولین کسانی راکه کلمهٔ امام را دربارهٔخیام به‌کار برده‌اند می‌شناختیم واین موفقیت‌رابه دست می‌آوردیم که بدانیم علت‌اطلاق امام به خیامی چه بوده است، مشکل ما حل می‌گشت. اینجانب تاکنون کسی را ندیده‌ام که این مشکل را طرح وآن را دقیقاً حل و فصل نموده باشد. البته اطلاق فیلسوف، علامه، الشیخ‌الاجل برای خیامی با درنظر داشتن آثار علمی و فلسفی‌او که در دست داریم،مناسب‌است، زیرا اصطلاحات‌مزبوره به شخصیتهایی کوچکتر از خیامی نیز اطلاق شده است.نکته دیگر اینکه چند اصطلاح دیگر دربارهٔخیامی مشاهده می‌شود که‌اگراورافقط دارندهٔآن بینشهای علمی وفلسفی، به اضافه‌رباعیات منسوب به وی، بدانیم، این اصطلاح مطابق واقع نخواهد بود. مانند حجة‌الحق علی‌الخلق، این یك‌مقام بسیارشامخ است که با روحیه گویندهٔرباعیات به هیچ وجه سازگار نیست، حتی اگر فرض کنیم رباعیات منسوب به وی سرودهٔ شاعر دیگری بوده و او دارندهٔ مقام عالی ریاضیات ومقداری بینشهای فلسفی است که در آثارش دیده می‌شود باز معنای لقب تفخیمی فوق (حجة‌الحق علی‌الخلق) برای چنین شخصیتی‌مبالغه خواهد بود، زیراشخصیتی‌می‌تواند حجت خدا برمخلوقات‌وواسطه مابین خدا وخلق او بوده باشدکه به اضافهٔ بینشهای هستی شناسی که خیامی‌داشته است (منهای رباعیات) از علوم دینی درحد اعلا برخوردار باشد و تقوی وحالات ملکوتی شایسته‌ای بعنوان رکن اساسی شخصیت داشته باشد. همچنین می‌بینیم که درمقدمهٔرسالهٔ جوابیه به‌امام ابونصر محمدبن عبدالرحیم‌نسوی، ص۱ به‌او نصرة‌الدین

گفته شده است. ما می‌دانیم که کسی که پیشوایی و پیشتازی دینی در کاروان دانشمندان نداشته باشد، نصرة‌الدین به او گفته نمی‌شود و بعید است که این لقب را از موقع تولد برای او داده باشند، ونیز درهمان مأخذ دیده می‌شود که کلمهٔ **سیدحکماء المشرق والمغرب** به او اطلاق شده است، درصورتی که چنانکه پیش از این دیدیم روش خیامی بیشتر فلسفی است تا حکمی. و بهرحال به‌نظر می‌رسد تا تحقیقات نهایی دربارهٔ این شخصیت بسیار مشهور ولی ابهام‌انگیز به نتیجهٔ قطعی‌تر نرسیده است، یکی از پنج وجه را برای به‌کار بردن کلمه **امام** دربارهٔ وی می‌توان درنظر گرفت:

**وجه اول:** استعمال کلمهٔ **امام** در آن دوران، مانند دورانهای بعدی نبوده‌است، یعنی درکسانی که به مقدار معلومات و بینشهای خیامی منزلت علمی داشته، به کار می‌رفته است.

**وجه دوم:** کسانی که بجهت عشق وعلاقه شدید به نبوغ و دانش خیامی کلمهٔ **امام** را به‌کار برده‌اندو آیندگان پس از آنان از آن علاقه‌مندان پیروی کرده و کلمهٔ امام رادرمورد او شایسته دیده‌اند.

**وجه سوم:** که بعید به نظر می‌رسد این است که خیامی در سرزمین خراسان به‌جهت کمی شخصیتهای والا درعلم وفلسفه جلوهٔ زیادی کرده‌است ولذا سزاوارلقب امام به نظرمی‌آمده است، ولی چنانکه گفتیم اقلیم خراسان چه پیش ازخیامی وچه در دوران وی وچه بعد از او اگر فرهنگی‌ترین وعالم پرورترین سرزمینهای شرق‌در علم و فلسفه نبوده است حداقل در ردیف اول جایگاه علم وپرورش علمابوده‌است.

**وجه‌چهارم:** نظربه فراوان به‌کار بردن لقب **امام** درحق خیامی، حتی ازسوی شخصیتهایی مانندزمخشری و امثال او، با ظن نزدیك به اطمینان، بایدگفت: عمربن ابراهیم خیامی تألیفات وآثار بسیار علمی عالی در فلسفه و حکمت و حتی عرفان و حقایق دینی داشته که دستبرد حوادث روزگاران، ما را از آنها محروم کرده‌است.

**وجه پنجم:** ممکن است عظمتهای علمی و فلسفی و حکمی و عرفانی خیامی

درمذاکرات ودرسهای شفاهی برای مردم دوران آن زمان اثبات شده است که بطور رسمی تألیف نشده و به ما نرسیده است. و این مطلب با تصریح ناقلان آثارخیامی درموارد متعدد صحیح‌تر به نظر می‌رسد که خیامی معلومات وبینشهایی خیلی بیش از آنچه که نوشته یاابراز نموده‌داشته است.البته این‌علل که گفته شد داستان رباعیات منسوب به وی راشامل نمی‌شود یعنی اگرما خیامی‌رابا رباعیات پوچ گرایی منسوب به‌وی‌درنظربگیریم واثبات شود که رباعیات از او بوده وواقعاً به مضامین همهٔ آنها معتقد بوده‌است القاب امام و نصرةالدین وحجةالحق علی‌الخلق و سیدالحکماءِ یا تعارفاتی بوده است بی‌اساس ویا تقلید ازتملق گویانی که ما آنان را نمی‌شناسیم.

## آیا خیامی تحت تأثیر ابوالعلاء معری قرار گرفته است؟

آنچه که نقل شده است این است که گاهی عمربن ابراهیم خیامی در اشعار ابوالعلاء نگریسته است و حتی ابیات عینیهٔ او را در مجلس فریدی خوانده است که با این بیت شروع می‌شود:

نَبِیٌّ مِنَ ٱلْغِرْبَانِ لَیْسَ عَلَیٰ شَرْعٍ　　یُخَبِّرُنَا أَنَّ ٱلشُّعُوبَ عَلَیٰ صَدْعٍ[1]

(پیامبری از کلاغ که شریعتی ندارد به ما چنین خبر می‌دهد که همه اقوام و تیره‌ها رو به جدایی و پراکندگی است).

۱. بیت دوم چنین است:

أُصَدِّقُهُ فِی مِرْیَةٍ وَ قَدِ ٱمْتَرَتْ　　صَحَابَةُ مُوسَی بَعْدَ آیَاتِهِ ٱلتِّسْعِ

مجموع ابیات تحت عنوان قصیده نود و دوم در شروح سقط‌الزند (قسمت سوم از ص ۱۳۳۲! به بعد) آمده است. محققانی که در تألیف این شروح کار کرده‌اند عبارتند از مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید زیر نظر دکتر طه حسین. محققان مزبور سه شرح معروف بر کتاب سقط‌الزند را مورد←

این ابیات درحدود ۵۷ بیت است که در شروح سقطالزند مورد تحقیق و تفسیر قرار گرفته است. مقصود از بیت بالا اشاره به فال بد زدن است که در نژاد عرب با دیدن کلاغ در موقع وداع یا مثلاً در صبحگاه رائج بوده است. منوچهری دامغانی هم این مضمون را آورده است:

فغان ازین غراب بین و وای او
که در نوا فکندمان نوای او

غراب بین نیست جز پیمبری
که مستجاب زود شد دعای او

غراب بین نای زن شده است و من
سته شدم ز استماع نای او

و بهرحال چنین فرض می کنیم که خیامی در آثار ابوالعلاء معری مطالعاتی داشته است، دراینصورت این مسئله طرح می‌شود که خیامی از ابوالعلاء چه استفاده‌ای برده است؟ یعنی کسی که در مرتبه‌ای پس از ابن سینا قرارگرفته است، و حدود ریاضیدان و فیلسوف درحد عالی است از ابوالعلاء معری شاعر چه می تواند کسب کند؟ برای اینکه درشناخت ریشه‌های عناصر شخصیت خیام پیشتر رفته باشیم، مجبوریم که مقداری مختصر دربارهٔ شخصیت ابوالعلاء بیندیشیم و او را بیشتر بشناسیم.

درکتاب تعریف القدماء بابی العلاء تألیف مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید زیرنظر طه حسین، چاپ قاهره، از انتشارات الدارالقومیه للطباعه والنشر (۱۳۸۴ ه / ۱۹۶۵م) که در ۵۸۷ صفحه اظهارنظر بیش از ۸۰ نفر از دانشمندان مختلف دربارهٔ ابوالعلاء معری

← توجه قرار داده‌اند: ۱) شرح ابوزکریا یحیی بن علی بن محمد بن حسن تبریزی ۲) شرح ابومحمد عبدالله بن محمد السید البطلیوسی ۳) شرح ابوالفضل قاسم بن حسین بن محمد خوارزمی.

وشخصیت وی طرح گردیده، عناصر شخصیت او بدینقرار بیان شده است:

۱) حافظه بسیار قوی داشته است؛ ۲) ادبیات عربی مخصوصاً لغات عرب را بخوبی می‌دانسته است؛ ۳) شعر فصیح می‌گفته است؛ ۴) مقداری اندك مسائل فلسفی گذشتگان را از راهبی در دیرفاروس شنیده و از اعمال نظر ورد و اثبات آن ناتوان بوده‌است وظرفیت تحمل آن مسائل را نداشته است؛ ۵) گوشت نمی‌خورده‌است؛ ۶) آلودگی به مقام وثروت نداشته است؛ ۷) درتفسیر شخصیت خود چنین گفته‌است که‌سخنان من تأویل دارد، من اسلام را در درونم مخفی کرده‌ام وکفر را اظهار نموده‌ام! ۸) در ابیات و سخنان وی تناقض بسیار فراوان است، چنانکه درمبحث بعدی خواهیم دید.

ما دراینجا فقط نمونه‌ای ازنظریات محققان را دربارۀ اجزاء شخصیت ابوالعلاء می‌آوریم و از مطالعه کنندگان محترم تقاضا می کنیم که حتماً به کتاب تعریف القدماء بابی العلاء که جامع‌ترین کتاب دربارۀ نظریات محققان و دانشمندان دربارۀ ابوالعلاء می‌باشد، مراجعه فرمایند. نه دراین کتاب و نه در کتابهای دیگر هرگز نخواهیم دید که ابوالعلاء راکسی فیلسوف‌یا حکیم بگوید. وهمۀ آثار اوشاهد همین حقیقت است که این‌مرد نه تنها فیلسوف و حکیم نبوده،بلکه اطلاعی معمولی هم از فلسفه و حکمت نداشته است. با این حال باید دید چگونه ممکن است عمر ابن ابراهیم‌خیامی که‌هم مفتخر به لقب «حجة‌الحق علی‌الخلق»است وهم به او «امام» و «سید حکماءِ المشرق والمغرب» گفته شده است،ازاین شاعر استفاده کند یا تحت تأثیر او قرار بگیرد!اما نمونه‌ای ازآنچه که دربارۀ ابوالعلاءگفته شده است:

ابومنصور ثعالبی می گوید:«درمعرة‌النعمان‌چیزی‌شگفت‌انگیزدیدم،شاعری کور رادیدم که‌ظریف‌بود. اوشطرنج‌ونردبازی‌می کرد ودرهرفنی‌خواه‌جدی‌وخواه شوخی وارد می‌شد. کنیه او ابوالعلاء بود وشنیدم که می گفت: من خدارا برنابیناییم سپاس گذارم، چنانکه دیگران بربینایی سپاسش می گویند. خدا دربارۀ من احسان فرموده است که از دیدن مردمی که سنگین و شایسته بغض و عداوتند مرا حفظ کرده

است.»[۱]

حافظ ابوبکر احمد بن علی بغدادی، معروف به خطیب بغدادی، می گوید: «ابوالعلاء تنوخی شاعری از اهل معرةالنعمان بوده، دارای شعر نیکو، سخن زیبا و فصیح و وقوف در ادبیات بوده و به لغت عالم و آنرا در حفظ داشته است.»[۲]

سمعانی می گوید: «مشهور در معرةالنعمان شاعری است معروف، دریایی است در علم لغت که کرانه ندارد. این شخص ابوالعلاء احمد بن عبدالله بن سلیمان معری است که نابینا بوده و از شگفتیهای زمانش بوده است.»[۳]

به خط ابوالوفا ابن عقیل نقل شده است که: «از شگفتیهاست که معری کفر خنکی را ابراز کرده است که اهمیت شبهات ملحدان را نداشته است، بلکه در ابراز کفر (نیز) قصور کرده است و از چشم همه مردم افتاده است. سپس اعتذار آورده است به اینکه گفتار او باطنی دارد و او در باطن مسلمان است. پس ابوالعلاء نه عقلی داشته است و نه دینی، زیرا او تظاهر به کفر کرده و گمان می کرده است در درون مسلمان است! و این حالت درست عکس داستان منافقین و زندیقهاست که تظاهر به اسلام می کنند و کفر را در درون خود دارند. آیا ابوالعلاء در شهرهای کفار می زیست تا به مخفی کردن اسلام نیازمند باشد؟! پس کج عقل تر از این کسی پیدا نمی شود که این روش را اتخاذ کند که پست تر از روش زندیقها و منافقین است. زیرا شخص متدین نجات در آخرت را می جوید نه هلاکت در دنیا را. حال آنکه این مرد به جهت طعنه زدن به اسلام در کشورهای اسلامی با مخفی نکردن کفرش، نفس خود را در معاد هلاک کرده است.»[۴]

۱. تعریف القدماء بابی العلاء، السفر الاول. ص ۳ و ۴. نقل از ابومنصور عبدالملک ثعالبی نیشابوری.

۲. پیشین، ص ۵؛ نقل از تاریخ مدینةالسلام تألیف خطیب بغدادی.

۳. پیشین، ص ۱۵.

۴. پیشین، ص ۲۰.

دنبالهٔ سرگذشت ابوالعلاء را در کتاب مزبور چنین می‌خوانیم:

«هنگامی که ابوالعلاء به سنین کسب علم رسید، ادبیات عربی را از مردم شهرخود مانند بنی کوثر و یاران ابن خالویه وهم طبقهٔ آنان فراگرفت. ولغت را از یاران ابن خالویه حفظ کرد و در این موضوع به پیشرفت علاقه‌مند شد. سپس به طرابلس شام کوچ کرد ودر آنجا کتابخانه‌هایی بود که مردم ثروتمند آنجا جمع کرده بودند وازلاذقیه گذشت وبه دیرفاروس وارد شد. در آن دیرراهبی بود که مقدار کمی از دانشهای گذشتگان را می‌دانست.ابوالعلاء سخنی ازسخنان فلاسفهٔ گذشته را از او شنید و ازآن سخنان شکهایی دراو به وجودآمد که قدرت‌دفع وحل آن شکها را نداشت، درنتیجه در درونش نوعی پراکندگی حاصل شد ونتوانست آنچه را که فراگرفته بود مخفی بدارد،بطوریکه درآغاز عمرش آنها را به زبان‌آورد واشعاری دراین باره سرود. سپس‌توبه واستغفار کرد وعذرخواهی‌نمود و وجوهی برای‌تأویل سخنان خود بیان‌کرد»[1].

یك نکته مهم دیگر که ازآثار ابوالعلاء مخصوصاً نامه‌های وی، که تحت عنوان رسائل ابی‌العلاء المعری چاپ شده است ، می‌توان فهمید، علاقهٔ ابوالعلاء به اظهار الفاظ ولغات بسیار فراوان و تنظیم آنها در شعر ونثر مسجع بقدری‌شدید بوده است‌که برای او مجالی برای تفکر در واقعیات جهان هستی واصول انسانی و همچنین در دیگر مسائل فلسفی و علمی نگذاشته است. مطالعه کننده محترم می‌تواند با دقت درنامه‌های ابوالعلاء این‌حقیقت را دریابد. البته می‌توان عشق و علاقه شدیدی راکه ابوالعلاءبه الفاظ وهنرنمایی شدید درقلمرو الفاظ از خود نشان داده است، چنین تفسیرنمود که ابوالعلاء علم را درفراوانی محفوظات می‌دیده است و عمده وسیلهٔ نمایش او در جامعه ، اطلاعات ادبی ومخصوصاً لغوی بوده است،

۱. پیشین، ص ۳۰-۳۱ ومجموعهٔ‌رسائل ابی‌العلاء المعری- ترجمهٔ‌ابی‌العلاء المعری، تألیف ذهبی، (چاپ اکسفورد، ص ۱۲۹).

لذا فرصتی برای ورود در معانـی ومعقولات عالیه در عالم هستی و انسان نداشته است.

### تناقضات صریح در تفکرات ابوالعلاء معری

۱) تناقض در اثبات ونفی ابدیت!

ابوالعلاء دراشعار زیر ابدیت را با پذیرش آن مطرح می کند. درمدح قاضی ابومحمد عبدالله تنوخی کـه شبهای بیماری ابوالعلاء به عیادتش می‌رفت، چنین می گوید:

وَقَاضٍ لَایَزَالُ ٱللَّيْلَ عِنْدِي ‌ ‌ ‌ وَ طُولَ نَهَارِهِ بَيْنَ ٱلْخُصُومِ
يَكُونُ أَبَرَّ بِي مِنْ فَرْخِ نَسْرٍ ‌ ‌ ‌ بِوَالِدِهِ وَأَلْطَفَ مِـنْ رَحِيمِ
سَأَنْشُرُ شُكْرَه فِي يَوْمِ حَشْرٍ ‌ ‌ ‌ أَجَلْ وَعَلَى ٱلصِّرَاطِ ٱلْمُسْتَقِيمِ[۱]

(آن قاضی که همه شب را درنزد من بسرمی برد وهمه روز را درمیان اصحاب دعوی (برای رفع خصومتها ومرافعات) برای من نیکوکارتر (پرعاطفه‌تر) ازجوجه کرکس به پدر(یا مادر) خویش است [یابالعکس] ولطف این قاضی برای من ازهر مهربانی بیشتراست. سپاس او را در روز قیامت خـواهم گـزارد، بلی، و در روی صراط مستقیم).

در قصیدهٔ شمارهٔ ۱۴ از شروح سقط‌الزند دربارهٔ شریف ابوابراهیم علوی که از سادات بوده است، این ابیات وجود دارد:

وَ عَلَى ٱلدَّهْرِ مِنْ دِمَاءِ ٱلشَّهِيدَيْـ ‌ ‌ ‌ ـنِ عَلِـيٍّ وَ نَجْلِهِ شَاهِـدَانِ
فَهُمَا فِي أَوَاخِرِ ٱللَّيْلِ فَجْرَا ‌ ‌ ‌ نِ وَفِـي أُولَيَـاتِـهِ شَفَقَـانِ

۱. تعریف القدماء بابی العلاء تألیف مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید، زیر نظر طه حسین. السفر الاول ص ۶۵-۶۶.

ثَبَتَا فِی قَمِیصِهِ لِیَجِیءَ الْـ حَشْرَ مُسْتَعْدِیاً عَلَی الرَّحْمانِ[۱]

(و برصفحه دهر از خون دوشهید- علی و فرزندش امام حسین علیهما السلام - دوشاهد وجود دارد. این دو شاهد سرخی صبحدم و شفق سرخ مغرب است. این دوشاهد در پیراهن دهر ثابت و پایدار می‌مانند تا در روز قیامت برای تظلم وداد- خواهی به بارگاه خداوندی وارد شوند).

درقصیدهٔ رثائیهٔ یك فقیه حنفی چنین می گوید:

خُلِقَ النَّاسُ لِلْبَقَاءِ فَضَلَّتْ أُمَّةٌ یَحْسَبُونَهُمْ لِلنَّفَادِ
إِنَّمَا یُنْقَلُونَ مِنْ دَارِ أَعْمَا لٍ إِلَی دَارِ شِقْوَةٍ أَوْ رَشَادِ[۲]

(مردم برای ابدیت آفریده شده‌اند، کسانی که گمان می کنند مردم برای فنا خلق شده‌اند گمراهند. جزاین نیست که آنان ازخانهٔ اعمال- این دنیا که جایگاه عمل است- به خانهٔ شقاوت یا سعادت- آخرت- منتقل می گردند).

درنامه‌ای که به‌دایی‌اش ابوالقاسم علی بن سبیکه نوشته است، در توصیف صلواتی که برمحمد(ص) وعترتش می فرستد، می گوید: «وترجح فی المحشر قدراً ووزناً»[۳]

۱. شروح سقط‌الزند، محققان فوق (ج ۱، ص ۴۴۱). ابوالعلاء معری در ادامه این ابیات می گوید:

أَحَدِ الْخَمْسَةِ الَّذِینَ هُمُ الْأَغْـ ـرَاضُ فِی کُلِّ مَنْطِقٍ وَالْمَعَانِی
وَالشُّخُوصِ الَّتِی خُلِقْنَ ضِیَاءً قَبْلَ خَلْقِ الْمِرِّیخِ وَالْمِیزَانِ
قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ السَّمَاوَاتُ أَوْ تُؤْ مَرَ أَفْلَاکُهُنَّ بِالدَّوَرَانِ

(ای فرزند یکی از آن پنج نفر- محمد (ص) وعلی و فاطمه وحسن وحسین علیهم السلام- که [اصحاب کساءمی باشند] آنان پیش ازآفرینش مریخ ومیزان بصورت انواری آفریده شده‌بودند و پیش ازآنکه آسمانها آفریده شوند یا افلاك آن آسمانها‌مامور به گردش شوند.)

۲. پیشین، قصیدهٔ ۴۳. السفرالثانی-القسم الثالث (ص ۹۷۱).

۳. رسائل ابی العلاء المعری، نامهٔ ص ۲۸.

با این همه ابو العلاء در اشعار زیر ابدیت را مورد تردید قرار می‌دهد:

صَرْفُ ٱلـزَّمَانِ مُفَـرِّقُ ٱلْإِلْفَيْنِ
فَٱحْكُـمْ إِلٰهِـى بَيْنَ ذَاكَ وَ بَيْنِى

أَنَهَيْتَ عَـنْ قَتْلِ ٱلنُّفُوسِ تَعَمُّـداً
وَ بَعَثْتَ تَقْبِضُهَـا مَـعَ ٱلْمَلَـكَيْنِ

وَزَعَمْتَ أَنَّ لَهَا مَعَاداً ثَـانِياً
مَـاكَـانَ أَغْنَاهَـا عَنِ ٱلْحَـالَيْنِ[1]

(تحولات زمان، دوستانی را که با یکدیگر انس والفت دارند، از یکدیگر جدا می‌سازد، خدای من، میان من و این سنت جدایی حکم کن. تو از قتل عمدی نفوس نهی کردی[2] و با اینحال دو فرشته می‌فرستی و ارواح مردم را می گیری (می‌میرانی)، آنگاه می گویی: این نفوس بار دیگر برمی گردند. فلسفهٔ این دو حالت (میراندن و برگرداندن) که از آنها بی نیاز بودند، چیست؟) ابو العلاء در این ابیات سطحی نگری و تفکرات عامیانه را بحدنصاب رسانده است. اولاً چنانکه در مباحث بعدی خواهیم دید «اثبات ونفی» «وجود وعدم» و درمتن طبیعت «کون و فساد» لازمهٔ حرکت بلکه هویت آن است. این سطحی نگر اگر اعتراضی داشت، می بایست پدیدهٔ حرکت را پیش بکشد و با نظم و قانون حرکت گلاویز شود و بگوید: اگر من خدا بودم عالم هستی وطبیعت را بدون حرکت اداره می کردم! این استاد لفظباف که عمرش را درجلب شگفتی مردم به خود سپری کرده است، و از علوم طبیعی و فلسفه و

۱. تعریف القدماء بابی العلاء، ص ۱۴۵.
۲. اشاره است به آیه ۹۳ از سوره النساء و من یقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها (وهرکس مؤمنی را از روی عمد بکشد، مجازاتش دوزخ ابدیست).

حکمت به کلی دور بوده‌است، نتوانسته است متوجه شود که چنانکه خاصیت وجودی حرکت پس از زمستان بهار می آورد وهمچنین پس از بهار و تابستان هم پاییز و بدنبال آن زمستان می آورد، و شخصیت آدمی که متأسفانه همردیفان ابوالعلاء هیچ درباره آن نیندیشیده‌اند به مافوق این خوشیها و ناخوشیها صعود می کند. اصلاً شخصیت آدمی گام به‌مافوق حرکت می گذارد. تتمهٔ این مبحث درمسائل آینده مطرح خواهد شد. ثانیاً اگر این مغالطهٔ کودکانه را که درذیل می آوریم خودم در کتاب ابوالعلاء نمی‌دیدم و برای من نقل می کردند بهیچ وجه یقین نمی کردم که از ابوالعلاء باشد مگر اینکه ازمطالب دیگری که ازابوالعلاء به‌یادگارمانده و واقعاً مطالبی‌است عامیانه درقالب‌الفاظ وجمله‌بندیهای زیبا وفصیح اطلاع بدست می آوردم. با این شرط اگر عامیانه‌تر ازمغالطهٔ زیررا هم ازابوالعلاء نقل می کردند حداقل احتمال می‌دادم که از این استاد الفاظ بوده باشد. حالا مغالطه را ببینید . می گوید، توازقتل نفس عمدی نهی کردی ولی دوفرشته فرستادی که انسانها را قبض روح کنند و(گمان کردی،نظر دادی) که نفوس انسانی باردیگر برمی گردند. فلسفهٔ این‌دوحالت که از آنها بی‌نیاز بودند چیست؟ اولاً این ادیب دراسناد زعم به‌خدا خطا رفته است، زیرا زعم چه به معنای نظریه باشد وچه به معنای گمان و اعتقاد ورأی، به‌خدا نسبت داده نمی‌شود، زیرا قول وفعل خداوند بالاتر از مفاهیم مزبوراست که فقط ازمختصات مغز بشری است. ثانیاً ــ خداوندی که مالك حیات انسانها وبه‌وجودآورندهٔ آن است، مالك موت انسانها است. آن ذات اقدس به‌مقتضای خالقیت ومالکیت مطلقهٔ خود انسانها را مانند دیگرموجودات عالم هستی‌می آوردومی‌برد وچنانکه هیچ احدی نمی‌تواند بمیراند (نباید بمیراند) این کجا و آن کجا؟

امـا اینکه چرا آورده وچرامی برد؟ نمی بایست ابوالعلاء این سؤال‌را مطرح کند، زیرا او اهل اندیشه دربارهٔ این مسائل مهم نبوده است. بطوراجمال درفلسفهٔ آمدن ورفتن انسانها همانطورکه قرآن وعقل ووجدان آدمی حکم می کند، به‌فعلیت رسانیدن گوهراستعدادهای مثبت است که درانسان به‌ودیعت نهاده شده است. آدمی

ازاین گذرگاه عبورمی کند وبا به‌فعلیت رسانیدن آن استعدادها آمادهٔ حیات ابدی می گردد. این دنیا رصد گاهی برای انسانها است که می توانند هم به‌آیات کمال مطلق نظاره کنند وهم درجاذبهٔ آن کمال مطلق قراربگیرند. برای توضیح این اجمال مطالعه کنندهٔ ارجمند می‌تواند به‌کتاب هدف و فلسفهٔ زندگی نوشتهٔ اینجانب مراجعه فرماید.

ابوالعلاء درابیات زیرابدیت را منکرمی‌شود:

ضَحِكْنَاوَكَانَ‌الضِّحكُ مِنَّاسَفَاهَةً     وَحَقٌّ لِسُكَّانِ الْبَسِيطَةِ أَنْ يَبْكُوا
تُحَطِّمُنَا الْأَيَّامُ حَتَّى كَأَنَّنَا     زُجَاجٌ وَلَكِنْ لَايُعَادُ لَنَاالسَّبْكُ[1]

(ما در این دنیا خندیدیم‌واین خنده ما از روی سفاهت است وبرای‌ساکنان زمین شایسته است که‌گریه کنند،گذشت روزگاران ما را متلاشی کرد،گویی ماشیشه شکسته‌ایم که باردیگرریخته (ساخته)نخواهدگشت.) آیا ابوالعلاءواقعاً این تناقضها را نمی‌فهمد؟! یا اینکه ابوالعلاء مردم جامعهٔ خودرا می‌فریبد!

مباحث مربوط‌به‌ابدیت وبقاءرا درتحلیل ونقدرباعیات منسوب به‌خیام‌مشروحاً مطرح خواهیم‌کرد.

۲) تناقض درصحت و بطلان مذهب و رسالت رسولان

ابوالعلاء درابیات زیربطلان وبی‌اساس بودن مذاهب را مطرح می کند:

فَلَاتَحْسَبْ مَقَالَ الرُّسْلِ حَقّاً     وَلَكِنْ قَوْلُ زُورٍ سَطَّرُوهُ
وَكَانَ النَّاسُ فِي عَيْشٍ رَغِيدٍ     فَجَاءُوا بِالْمَحَالِ فَكَدَّرُوهُ

۱. تعریف القدماء بابی‌العلاء ص ۲۳ نقل ازالمنتظم ابن‌الجوزی. بسیار متناسب است که مطالعه کنندهٔ محترم این داستان لطیف دربارهٔ ابوالعلاء را هم به خاطر داشته باشدکه درکتاب ترجمة ابی‌العلاء المعری، ذهبی، ص ۱۳۲ از ابونصرالمناذی یا المنادی شاعر نقل می کندکه با ابوالعلاء معری بودم به وی گفتم: چیست این سخنانی که ازتو نقل می کنند؟ ابوالعلاءگفت: به من حسادت می‌ورزند. گفتم: چه‌حسادتی!تو که هم دنیا را به‌آنان داده‌ای و هم آخرت را. ابوالعلاءگفت: آخرت را؟! گفتم بلی سوگند بخدا.

(گفتار پیغمبران را حق تلقی مکن، زیرا گفتار بی‌اساسی است که نوشته‌اند. و مردم درزندگانی در رفاه و آسایش بودند، پیامبران مسائل محالی را مطرح نمودندو زندگانی مردم را تیره کردند.) مطالب زیررا دقت فرمائید: این مبتلا به‌بیماری چند شخصیتی روانی حداقل ازتاریخ پیامبراسلام که در دسترسش بوده‌وخوددر کشورهای اسلامی زندگی می‌کرد، به‌وضع اعراب پیش ازاسلام وبعدازاسلام هم‌توجهی‌نکرده است که این دین مقدس چگونه عداوتها وخصومتها را درشبه جزیرهٔ عربستان مبدل به‌برادری ومواسات نموده و اصیل‌ترین تمدن انسانی را برجهانیان عرضه کرد. گویا ابوالعلاءمعری باآن‌حافظهٔ‌قوی‌واطلاعاتی که‌داشته‌است‌نتوانسته‌ازفرهنگ ساقط عرب پیش از اسلام‌آگاهی لازم و کافی به دست آورده و آن را با فرهنگ انسانی اسلام مقایسه نماید وبفهمد که دین‌درباره بشریت چه‌کرده است.

مضمون دوبیت فوق همان منطق عامیانهٔ مستند به سرخوشی ولذت پرستی است که اغنیای کامجو ولذت پرستان تمدن سبئیون در رویارویی با پیامبران الهی سرداده بودند:

چون زعطر وحی کژ گشتند و گم
بد فغانشان که «تطیرنا بکم»
رنج و بیماریست ما را این مقال
نیست نیکو وعظتان ما را بفال
گر بگفت آرید نصحی آشکار
ما کنیم آندم شما را سنگسار
ما به لغو و لهو فربه گشته‌ایم
در نصیحت خویش را نسرشته‌ایم
هست قوت ما دروغ و لهو ولاغ
شورش معده است ما را این بلاغ

رنـج را صد تـو و افزون می کنند
عقل را داروبـه افیون مـی‌کنند

داستان این مردم شهوت پرست و لذت جو ونفع طلب و خود خواه کـه نمی‌توانند اندیشه وتعقل را بکار بیندازند و از وجدان و فطرت پاك استمدادنموده ارزش معنای «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»را بفهمند، بلکه ازشنیدن حقائق الهی رنجش و شکنجهٔ روانی احساس‌می کنند، درست داستان همان دباغ است که دربازار عطر- فروشان رنجور شد و افتاد:

آن یـکی دباغ در بـازار شد
تا خـرد آنچه ورا در کار بـد

نـاگهان افتاد بیهوش و خـمید
چونکه در بازار عطـاران رسید

بوی عطرش زد زعطـاران راد
تا بگردیدش سر و برجـا فتاد

همچو مـردار اوفتاد او بی خبر
نیم روز انـدر میان رهـگذر

جمع آمد خلق بروی آن زمان
جملگی لاحول‌گـو درمـان کنان

آن یکی کف بردل او می‌براند
وزگلاب آن دیگری بروی فشاند

او نمـی‌دانست کـانـدر مـرتعه
از گلاب آمد و را ایـن واقعه

آن یکی دستش همی مالید و سر
وانـدگر که گـل همی‌آورد تر

آن بخور عـود و شکـر زد به هم
و اندگر از پوششش می کرد کم
وآن شده خم تا نفس چون می کشد
واندگـر بواز دهـانش مـی‌شمد
واندگر نبضش گرفته از خـرد
منتظر تا نبض او چون می‌جهد
تاکه می‌خورده است‌یا بنگ وحشیش
خلق درماندند انـدر بیهشیش
پس خبر بردند خویشان را شتاب
که فلان افتاده است اینجا خراب
کس نمی‌داند که چون مصروع گشت
یا چه شدکاو را فتاد از بام طشت
یك برادر داشت آن دبـاغ زفت
گـربز و دانا بیامـد زود تفت
انـدکی سرگین سگ در آستین
خلق را بشکافت و آمد با حنین
گفت من رنجش همی دانم زچیست
چون سبب دانی دوا کردن جلیست
چون سبب معلوم نبود مشکل است
داروی‌رنج‌و در آن صدمحمل‌است
چون بدانستی سبب را سهل شد
دانش اسباب، دفـع جهل شد
گفت با خود هستش اندر مغزورگ
توی بر تو بوی‌آن سرگین سگ
تـا میان اندر حدث او تـا بـه شب
غرق دباغی است او روزی طلب

با حدث کرده است عادت سال و ماه
بوی عطرش لاجرم دارد تباه
پس چنین گفته است جالینوس مه
آنچه عادت داشت بیمار آنش ده
کز خلاف عادتست آن رنج او
پس دوای رنجش از معتاد جو
چون جعل گشته است از سرگین کشی
از گلاب آید جعل را بیهشی
هم از آن سرگین سگ داروی اوست
که بدان اورا همی معتاد وخوست
(مثنوی، دفتر چهارم، چاپ رمضانی، ص۲۲۰)

شگفت‌انگیز است که‌همین ابوالعلاءِ درنامه‌هایش ( رسائل ابی‌العلاء المعری) بسیار فراوان‌آیات قرآنی را می‌آورد واز آنها درمقاصد معنوی خود استفاده‌می کند و درجملاتش در دعاها و دیگر مطالب خدا را مورد توجه قرار می‌دهد مانند:

۱) أَطَالَ اللّٰهُ بَقَاءَ سَيِّدِنَا (خداوند بقاءِ سرور ما را طولانی کناد)[۱] اینگونه دعاها در رسائل ابوالعلاءِ فراوان است.

۲) وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَافِسُونَ (المطففین، آیهٔ ۲۶)[۲] (ودر راه دستیابی به نعمتهای خداوندی در بهشت مسابقه‌کنندگان به سبقت بپردازند).

۳) أَحْسَبُ سَلَامَهُ ٱلسَّلَامَ ٱلَّذِي ذَكَرَهُ ٱلْبَارِئُ ـ جَلَّ ٱسْمُهُ ـ فِي قَوْلِهِ «ٱدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ» (حجر، آیهٔ۴۶)[۳] (من سلام او را سلامی به حساب می آورم که‌خداوند جل‌اسمه در گفتارش فرموده است: «باسلام وامن داخل بهشت شوید».)

۴) أَمْ جُزُوا ٱلْغُرْفَةَ «بِمَا صَبَرُوا، فَهُمْ يُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَاماً» (فرقان، آیهٔ ۷۵)[۴]

۱. نامهٔ اول از رسائل که به ابوالقاسم حسین بن علی‌مغربی نوشته است، ص ۳.
۲. پیشین، ص ۴.
۳. پیشین، ص ۴.
۴. پیشین، ص ۵.

(یا آنان در برابر بردباری که نمودند غرفه بهشتی را پاداش گرفتند) در جملهٔ اول اقتباس وجود دارد، زیرا آیه چنین است: «أُولَٰئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا» (آنان غرفهٔ بهشتی را در برابر شکیبایی که نمودند پاداش خواهند گرفت).

۵) درنامه‌ای به دایی‌اش ابوالقاسم علی بن سبیکه: کتابی أَطَالَ اللّٰهُ بَقَاءَ سَيِّدِي مَاطَلَعَ صَبِيرٌ وَرَسَا ثَبِيرٌ، مِنْ مَعَرَّةِ النُّعْمَانِ «وَلِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ»[1] ... «فَإِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»[2] وَلَهُ الْحَمْدُ مَمْزُوجًا بِهِ الدَّمْعُ مُسْتَكًّا لَهُ مِنَ الْوَجْدِ السَّمْعُ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعِتْرَتِهِ صَلَوٰةً يَثْقُلُ بِهَا لِسَانِي حُزْنًا وَ تُرَجِّحُ فِي الْمَحْشَرِ قَدْراً وَوَزْناً[3] (نامهٔ من ـ خداوند بقای سرورم را طولانی کند، بطول زمانی که جرمی نورانی طلوع کند و داستان‌گویی داستان بگوید ـ ، از معرة‌النعمان است «وبرای هر خبری یا حادثه‌ای قرارگاهی است» ... و «ما از آن خداییم وبسوی او برمی گردیم». وحمدی آمیخته با اشک (بجهت مصیبت وارده به‌ابوالعلاء) مرخدای راست، حمدی که‌گوش از شنیدنش به‌وجد آید، ودرود خداوندی برسرورمان محمد وعترت‌او درودی که عظمتی برزبانم باشد ودرروزقیامت ارزش ووزن مرجحی داشته باشد.) دراین عبارات معانی الهی و اقرار به «انا لله وانا الیه راجعون» ودرود برپیامبر عظیم‌الشأن ودودمان پاك او ونیز

۱. انعام، آیهٔ ۶۷.
۲. بقره، آیهٔ ۱۵۶.
۳. رسائل ابی العلاء المعری نامهٔ ۷ ص ۲۸ دراول نامه این دو جمله «ماطلع صبیرو رساثبیر» باید مورد تأمل قرار بگیرد. بنظر می‌رسد دوجمله چنین بوده است: «ماطلع منیرورساسمیر» بنا براین معنای جملات اول نامه چنین می‌شود: نامهٔ من (خداوند متعال بقاء سرورم راطولانی کند. مادامی که یك جرم نورانی درفضاطلوع می کند و داستان‌گویی داستان می گوید.) از معرهٔ نعمان است. شبیه باین مضمون درنهج‌البلاغه وجود دارد که‌امیرالمؤمنین (ع) فرمود: من نمی‌پذیرم که بوسیلهٔ ظلم پیروز شوم، ماسمرسمیرو ماام‌نجم فی‌السماء نجما (مادامی که داستانگویی داستان بگوید وستاره‌ای در آسمان دنبال ستاره‌ای حرکت کند) که‌کنایه از پایداری است.

درهمین نامه آیات قرآنی وتوجهات معنوی الهی دیگری وجود دارد که ما از بیان یکایك آنها خودداری نمودیم.

۶) نامه‌ای را که به اهالی معرة النعمان نوشته است، با این آیه ختم می کند «وَحَسْبِیَ ٱللّٰهُ وَعَلَیْهِ یَتَوَکَّلِ ٱلْمُتَوَکِّلُونَ» [۱] (خداوند برای من کفایت می کند و توکل کنندگان توکل براو می نمایند)

۷) نامه دهم درهمین مأخذ با آیه وجملات بسیار معنوی شروع می شود و آیات زیر یا بطریق اقتباس ویا عیناً دراین نامه آمده است:

۱) یَابُشْرَیٰ هَٰذَا غُلَامٌ (یوسف، آیهٔ ۱۹) (مژده باد که این پسری است) ۲) وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَکَانُوا فِیهِ مِنَ ٱلزَّاهِدِینَ (یوسف، آیهٔ ۲۰) (ویوسف را به قیمتی اندك که درهم‌های معدودی بود فروختند و آنان به یوسف ارجی نمی نهادند) ۳) عَسَیٰٓ أَنْ یَنْفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً (قصص، آیهٔ ۹) (شاید او برای ما سودمند باشد یا او را به فرزندی بپذیریم) ۴) أَهُوَ ٱلْکِتَابُ ٱلْمَکْنُونُ. ٱلَّذِی لَا یَمَسُّهُ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ (واقعه، آیهٔ ۷۷ و ۷۸) (آیا آنست کتاب مکنون، که آن را مس نمی کند مگر پاکیزگان) [۲] ۵) وَمَا ٱلْحَیَاةُ ٱلدُّنْیَا إِلَّا مَتَاعُ ٱلْغُرُورِ (حدید، آیهٔ ۲۰) (ونیست زندگانی دنیا مگر متاع فریبنده) ۶) کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِی ٱلسَّمَآءِ (ابراهیم، آیهٔ ۲۴) (مثل کلمه پاکیزه مانند درخت پاکیزه ایست که ریشهٔ آن ثابت و شاخه آن در آسمان است).

۸) درنامهٔ ۱۱ به ابوعمرو استرابادی آیات زیر مورد اقتباس یا عیناً آمده‌است:

۱) جَمَعَ اللهُ بَیْنَنَا فِی دَارِ مَقَامٍ (خداوند ما را درجایگاه ابدیت جمع نماید) اقتباس از آیه ۲۶ ازسورهٔ الدخان ۲) أَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ (انشراح، آیهٔ ۱) (آیا ما سینه ترا باز نکردیم) ۳) فَمَنْ یُرِدِ ٱللَّهُ أَنْ یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ (انعام آیهٔ ۱۲۵) ۴) اولئك ینادون من مکان بعید (فصلت آیه ۴۴) (آنان ازمکان دور ندا داده می شوند) (خوانده می شوند). وبدین ترتیب این ادیب چند شخصیتی درچهل ودو نامه که به اشخاص

۱. زمر، آیهٔ ۳۸. آیه مبارك چنین است: قُلْ حَسْبِیَ ٱللَّهُ عَلَیْهِ یَتَوَکَّلُ ٱلْمُتَوَکِّلُونَ (بگو خداوند برای من کفایت می کند، توکل کنندگان براو توکل می کنند).

۲. اصل آیه چنین است: إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِیمٌ فِی کِتَابٍ مَکْنُونٍ.

نوشته است، دراغلب این نامه‌ها به آیات قرآنی، وبه‌احادیث (البته کمتر) وبه‌حقائق دینی مانند یك‌معتقد تمسك کرده است. آیا ابوالعلاء واقعاً این‌تناقضها را نمی‌فهمد؟ یااینکه ابوالعلاء واقعاً مردم روزگار خودرا می‌فریبد؟

ازاشعار عامیانه ابوالعلاء است که می‌گوید:

اِثْنَانِ أَهْلُ الأَرْضِ ذُوعَقْلٍ بِلَا دِينٍ وَآخَرُ دَيِّنٌ لَاعَقْلَ لَهُ

(مردم روی زمین بر دو قسم‌اند: قسمی دارای عقلند که دین ندارند وقسم دیگری کسانی هستند که دین دارند ولی عقل ندارند)[۱] کاش ابوالعلاء با آن حافظهٔ نیرومندی که‌داشت‌مقداری‌هم به‌شناخت همه‌جانبهٔ‌انسانها وسر گذشت آنان‌می‌پرداخت ومی‌فهمید که اولاً آن عقل‌نظری که بر مبنای معلومات محدود واستخدام‌شده در راه وصول به لذت‌پرستی و سودجویی و خودخواهی، فعالیت می کند، همان است که مکتبها و مردم را رویاروی هم قرارداده وبه‌جنك وپیکار با یکدیگر وادار می کند. ثانیاً ـ آیا خواجه نصیرطوسی‌ها درتاریخ بشری بروزنکرده‌اند که عقل‌ودین‌را درحد اعلای‌مقام‌انسانی باهمدیگر جمع کرده‌اند. آیاابن‌سیناها ومولوی وصدرالمتالهین‌ها ازحد اعلای عقل‌ودین وعرفان برخوردارنبوده‌اند؟ پس‌این اتهامی که امثال‌ابوالعلاء معری به‌بشریت وارد می آورند، بکلی‌باطل وبی‌اساس است. بشریت هرگز تمجید وتعظیم اینگونه شخصیتهای غوطه‌ور درتناقض را نخواهد بخشید. وجدان حساس تاریخ معرفت بشری کاملاً می‌داند که ابوالعلاء را با امثال این کلمات «ابوالعلاء فیلسوف‌معرة» بزرك کردن، بااینکه اطلاعی ازفلسفه وحکمت ندارند،خیانتی آشکار برفلسفه وحکمت است. ثالثاً ـ اگر ابوالعلاء مقداری ازسالیان عمرش‌را که فقط در تنظیم قافیه وحفظ لغات‌عربی وبازی بامفاهیم‌خوشایند یامفاهیمی که موردحساسیت آدمیزادگانند گذرانده است، درتحقیق متن دین، [نه‌مسائل وپدیده‌های تصنعی که از فرهنگهای‌رسوبی‌اقوام وملل وسودجوییهای نابخردان‌به‌آن‌چسبیده است]می گذراند،

۱. ترجمة ابی‌العلاء، ذهبی (ص۱۳۱) که درآخر کتاب رسائل چاپ شده است.

یکی از مفیدترین شخصیتهای فلسفی وعلمی بود که بشریت آنان را پذیرفته است. شاید خوداو نمی‌دانست که نظریات سطحی وی چگونه درآینده مورد سوءاستفاده راحت‌طلبان ولذت‌پرستان وتبهکاران ضدتکلیف ودشمنان آرمانهای اعلای انسانیت قرار خواهدگرفت. رابعاً آیا ابوالعلاءدراین باره اندیشیده بودکه علی بن ابیطالب(ع) که‌پس‌از پیامبر اکرم (ص) خردمندترین انسانها است، درحد اعلای دینداری بوده است ؟ آیا آن شخصیتهای بزرگی که در مکتب علی‌بن ابیطالب ساخته شدند مانند سلمان فارسی‌وابوذرغفاری‌ومالک‌اشترواویس‌قرنی‌وامثال‌آنان، عقل ودین را درحد اعلا در شخصیت خود متحد و هماهنگ نساخته بودند؟ اکثریت قریب به اتفاق کاروان بسیار بزرگ دانشمندان چه در مشرق وچه درمغرب، مردمی عاقل وباهوش وبااستعداد ومتدین بوده‌اند، بااینحال‌چگونه ابوالعلاء وشیفتگان‌اوبخود این‌جرئت را داده‌اندکه وجدان خودرا زیرپاگذاشته ومابین عقل ودین نزاعی برقرار کنندکه تا امروز هیچ یك از طرفین نزاع باصطلاح این اشخاص (که موردترحمند تاتوبیخ) یعنی عقل ودین بردیگری پیروز نشده است ! دین وعقل نزاعی ندارند آنچه‌که با یکدیگر نزاع دارند یاشخص‌متدین باشخص عاقل است که‌بوسیلهٔ‌خصوصیات مغزی وروانی خود به‌جان یکدیگر می‌افتند ویا یکی‌از آن دو ( عقل یادین) مفهوم حقیقی خودرا ازدست می‌دهد وبایکدیگر به‌پیکار بر می‌خیزند.

۹) ونیز ذهبی در کتاب ترجمة ابی‌العلاءالمعری -(ص۱۳۴) چنین‌نقل‌می کند:

«سَمِعْتُ أَخِيَ ٱلْقَاضِيَ أَبَاٱلْفَتْحِ يَقُولُ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي ٱلْعَلَاءِ ٱلتَّنُوخِيِّ بِٱلْمَعَرَّةِ ذَاتَ يَوْمٍ فِي وَقْتِ خَلْوَةٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ مِنْهُ وَكُنْتُ أَتَرَدَّدُ إِلَيْهِ وَأَقْرَأُ عَلَيْهِ فَسَمِعْتُهُ وَهُوَيُنْشِدُ مِنْ قِبَلِهِ:

كَمْ غُودِرَتْ غَادَةٌ كِعَابٌ ... وَ عُمِّرَتْ أُمُّهَا ٱلْعَجُوزُ
أَحْرَزَهَا ٱلْوَالِدَانِ حِرْزاً ... وَ ٱلْقَبْرُ حِرْزُ لَهَا حَرِيزُ
يَجُوزُ أَنْ تُبْطِئَ ٱلْمَنَايَا ... وَٱلْخُلْدُفِي ٱلدَّهْرِلَا يَجُوزُ

ثُمَّ تَأَوَّهَ مَرَّاتٍ وَتَلَا: «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ ٱلْآخِرَةِ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ

لَهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ. وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ. يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ»[۱] ثُمَّ صَاحَ وَبَكَىٰ بُكَاءً شَدِيداً وَطَرَحَ وَجْهَهُ عَلَى ٱلْأَرْضِ زَمَاناً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَمَسَحَ وَجْهَهُ فَقَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَكَلَّمَ هَٰذَا فِي ٱلْقِدَمِ، سُبْحَانَ مَنْ هَٰذَا كَلَامُهُ، فَصَبَرْتُ سَاعَةً ثُمَّ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ فَقَالَ مَتَىٰ أَتَيْتَ؟ فَقُلْتُ ٱلسَّاعَةَ. ثُمَّ قُلْتُ يَا سَيِّدِي أَرَىٰ فِي وَجْهِكَ أَثَرَ غَيْظٍ؟ فَقَالَ: لَا يَا أَبَا ٱلْفَتْحِ، بَلْ نَشَدْتُ شَيْئاً مِنْ كَلَامِ ٱلْمَخْلُوقِ وَ تَلَوْتُ شَيْئاً مِنْ كَلَامِ ٱلْخَالِقِ فَلَحِقَنِي مَا تَرَىٰ، فَتَحَقَّقْتُ صِحَّةَ دِينِهِ وَقُوَّةَ يَقِينِهِ.»

ابوالمهذب عبدالمنعم سروجی می گوید: (شنیدم از برادرم قاضی ابوالفتح می گفت که روزی درموقعی که خلوت بود وارد شدم به‌ابوالعلای تنوخی در معره بدون اینکه اوبداند ومن از کسانی بودم که پیش اورفت وآمد می کردم وبرای او شعروسخن می‌خواندم. درآنروزشنیدم که شعری که از آن خود اوبود می‌خواند (چه بسا دختران جوان که به‌زیرخاك سپرده شدند ومادرپیر آنها عمرطولانی نموده‌دخترانی که پدرومادرشان آنها را مخفی نگه می‌داشتند، سپس قبر نگهدارنده و مخفی کنندۀ آنها گشت. ممکن است که مرگها در رسیدن تأخیر کنند ولی ماندن ابدی در دنیا ممکن نیست). سپس چندبار آه کشید واین آیات را تلاوت کرد: (ترجمۀ آیات را درپاورقی متذکرشدیم).سپس فریادی کشید وسخت گریست وزمانی روی برزمین نهادو سپس سربلند کرد وصورتش را پاك کرد و گفت: پاکیزه‌خداوندی که این‌سخنان را در قدیم فرموده است، پاکیزه خداوندی که‌سخنش اینست. من مقداری صبر کردم‌سپس به‌وی سلام کردم، سلامم را پاسخ داد وگفت: کی آمدی؟گفتم: همین ساعت. سپس گفتم سرورمن، درصورتت نشانی ازناگواری می بینم؟گفت: نه، ای ابوالفتح، بلکه

۱ــ هود آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵ (در نابودکردن اهالی آبادیهایی که ستم کردند، آیتی است برای کسی که ازعذاب آخرت بترسد. آن روزی است که همه‌مردم در آن جمع می‌شوند وآن روزمشهودی‌است. وما آن را به‌تأخیر نمی‌اندازیم‌مگر برای‌مدتی حساب شده. روزی که می آیدوهیچ کس بدون‌اذن‌خداوندی‌سخن نمی گوید، گروهی ازآنان شقی‌وگروهی دیگر سعیدند).

چیزی از سخن مخلوق را گفتم و چیزی هم از کلام خالق تلاوت نمودم، در نتیجه حالتی به‌من دست‌داد که می‌بینی. از این جهت صحت دین وقوت یقین ابوالعلاء برمن ثابت گشت).

□

با نظر به‌مجموع مطالبی که دربارهٔ ابوالعلای معری مطرح کردیم، روشن شد که این مرد دانا به‌ادبیات عرب و دقایق لغات وضرب‌المثلها وحتی آیات قرآنی واحادیث، فی‌الجمله از تفکرات منظمی که بتواند فلسفه‌ای را پی‌ریزی کند ناتوان بوده است، که شاید برای جبران احساس حقارت ازنابینایی، علاقه‌ای شدید برجلب‌توجه‌مردم به‌خویشتن داشته است ومی‌دانیم که برای هرسخنی که ابوالعلاء گفته است، در هر زمانی مشتری وجود دارد وبقول شاعر: «گروهی این‌گروهی آن پسندند» درنتیجه، مراجعهٔ عمربن ابراهیم خیامی را باآن تفکرات فلسفی وعلمی بالا (اگرثابت شود) می‌توان چنین توجیه‌نمود که خیامی به جنبه‌های ادبی تفکرات ابوالعلاء، یا به بیان شیوای ابوالعلاء دربارهٔ فنای دنیا وبیوفایی آن و دروشدن‌همهٔ پدیده‌های موجود با داس تحولات، علاقه داشته است و درگذشته دیدیم که عینیهٔ ابوالعلاء را در نزد زمخشری قرائت کرده‌است[1] که جنبهٔ ادبی بسیارخوبی دارد، نه محتوای پوچ گرایی.

۱. مطلع اشعار اینست:

نَبِیٌّ مِنَ ٱلْغِرْبَانِ لَیْسَ عَلَیٰ شَرْعٍ　　یُخَبِّرُنَا أَنَّ ٱلشُّعُوبَ إِلَی ٱلصَّدْعِ

## دیدگاه فلسفی خیامی (عمر بن ابراهیم)

شخصیتی که به‌نام عمر بن ابراهیم خیامی در تاریخ فلسفه و علوم بعنوان فیلسوف ودانشمند برجسته ثبت شده است، مردی است که قطعاً از تفکرات فلسفی و علمی والائی برخوردار بوده‌است. این تفکرات هیچ گونه ابهام و پیچیدگی ندارند، بطوریکه اگر از یك عده رباعیات نهیلیستی (پوچ گرایی) ولذت پرستی (هدونیستی) قطع نظر کنیم، با یك فیلسوف ودانشمندی روبرو خواهیم گشت که‌مانند دیگر فلاسفه‌ودانشمندان باپذیرش مقداری از اصول کلی ومبادی بنیادین دربارۀ جهان هستی اظهارنظر کرده است. دراین مبحث برای توضیح طرز تفکرات خیامی مقداری ازمبانی ودیدگاه‌هاو دلائلی راکه برای مدعاهای فلسفی وهستی ازدیدگاه خود می آورد مطرح می کنیم:

**یك : وجود خداوند احتیاج به علت ندارد**

عمربن ابراهیم خیامی درتفسیر اصول مطالب سه گانه درفن فلسفه، پس از توضیح سه مطلب: (مطلب «هل» که سؤال از وجود شیئی است ) و (مطلب «ما» که سؤال از حقیقت و ماهیت شیئی است) و (مطلب «لم» که سؤال از علت شیئی است ) چنین می گوید:

«إِلَّاأَنَّ مَطْلَبَ مَاَيْنقَسِمُ بِحَسَبِ ٱلْقِسْمَةِ ٱلْأُولَىٰ إِلَىٰ قِسْمَيْنِ لَابُدَّ مِنْ ذِكْرِهِمَا: مَاهُوَ خَالٍ عَنِ ٱللِّمِّيَّةِ وَهِيَ ٱلْأَشْيَاءُ ٱلْوَاجِبَةُ ٱلَّتِي لَايُمْكِنُ أَنْ لَاتَكُونَ مَوْجُودَةً وَإِنْ فُرِضَتْ غَيْرُ

مَوْجُودَةٍ لَزِمَ مِنْهُ مَحَالٌ وَٱلشَّيْئُ ٱلَّذِي يَكُونُ بِٱلْحَقِيقَةِ عَلَىٰ هَٰذِهِ ٱلصِّفَةِ لَا يَكُونُ لَهُ سَبَبٌ وَلِمِّيَّةٌ فَيَكُونُ إِذَنْ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَهُوَ ٱلْوَاحِدُ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ٱلَّذِي عَنْهُ ٱلْوُجُودُ لِكُلِّ مَوْجُودٍ وَبِجُودِهِ وَحِكْمَتِهِ فَاضَ كُلُّ خَيْرٍ وَعَدْلٍ جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ. . . وَقَدْ تَبَيَّنَ فِي ٱلْعِلْمِ ٱلْإِلٰهِيِّ إِنَّ ٱلسَّبَبَ ٱلَّذِي لَا سَبَبَ لَهُ هُوَ وَاجِبُ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ وَبَرِيءٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِ ٱلنَّقْصِ وَإِلَيْهِ يَنْتَهِي جَمِيعُ ٱلْأَشْيَاءِ وَعَنْهُ تُوجَدُ. فَتَبَيَّنَ أَنَّ سُؤَالَ ٱللِّمِّ لَا يَعْتَرِضُ عَلَى كُلِّ مَوْجُود، بَلْ عَلَى مَوْجُودَاتٍ إِذَا فُرِضَتْ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مَحَالٌ، وَأَمَّا عَلَى ٱلْمَوْجُودِ ٱلْوَاجِبِ ٱلْوَاحِدِ، فَلَا.»[۱]

(مطلب «ما» بانظر به قسمت اولی به‌دوقسم تقسیم می‌شود که باید به‌آن‌دومتذکر شویم.[خیامی در این مبحث فقط یك قسم‌را بیان نموده است وبنظرمی‌رسد که قسم دیگررا با توجه به‌همین قسم‌واضح‌دیده وآن‌را بی‌نیازازتذکردانسته‌است.] قسم‌اول حقیقتی است که خالی ازلمیت است. (لم = علت وسبب) اشیایی هستند که واجبند و ممکن نیست موجود نباشند و فرض عدم این اشیاء مستلزم محال است. وآن شیئی که حقیقتاً دارای این صفت باشد، برای آن، سبب ولمیتی وجود ندارد، در نتیجه چنین چیزی‌واجب‌الوجودبذاته است(آنچه که ذاتاً وبدون نیازبه‌علتی‌واجب‌الوجود می‌باشد) واین‌واجب‌الوجود آن واحد حی قیوم است که وجود برای هر موجودی از او است وبا احسان وحکمت اواست کـه فیض همه خیرات وعدل برموجودات جاری‌می گردد، این‌خداوند‌است‌جل‌جلاله‌وتقدست‌اسماوه.ودرعلم‌الهی‌ثابت‌شده‌است که‌آن‌سبب که‌برای آن سببی‌نیست(آن علت که برای‌اوعلتی نیست) آن‌واجب‌الوجود بذاته وواحد ازجمیع جهات وبری ازهمهٔ اقسام نقص است وآن خداوندی‌است که همهٔ‌اشیاءبه‌اومنتهی‌می گرددوازاوبه‌وجود می آید.پس واضح شد که سؤال لم(سؤال ازعلت) برهرموجودی عارض‌نمی گردد ، بلکه برای آن موجودات عارض‌می گردد

۱ . رساله در پاسخ قاضی ابونصرمحمدبن عبدالرحیم‌نسوی که در کتاب الکون‌والتکلیف (ص ۷۴ و ۷۵) آمده‌است.

که ازمعدوم فرض کردن آنها محال لازم نمی آید. واما بـرای موجود واجب واحد این سؤال (سؤال ازعلت) عارض نمی گردد).

عمربن ابراهیم خیامی دراین مبحث چند مسئله ازعالیترین مسائل الهی رابیان نموده است:

مسئلهٔ یکم : سؤال از علت برای وجود خداونـدی غلط است. خیامی برای اثبات این مدعا بهترین دلیل را بیان نموده است وتوضیح آن دلیل ایـن است کـه موجود ازآن جهت که موجوداست یعنی فقط ازآن‌جهت که موجود است،احتیاجی به‌علت ندارد، بلکه ازآن‌جهت که ممکن‌است معدوم باشد وضرورت درذات‌اونباشد به‌ عـلت نیازمند است، یعنی موجودی که وجـوب و ضرورت در ذات او است وامکان نیستی برای آن موجودبه‌هیچ وجه راه ندارد، سؤال‌ازعلت به‌وجودآورندهٔ آن، منطقی نیست. وچون‌خداوندجل‌جلاله واجب بالذات است‌وفرض نیستی‌بر‌آن ذات اقدس‌فرضی‌محال است، لذا سؤال ازعلت بوجودآورندهٔ خداخلاف‌حکم‌عقل است. دونتیجه بسیارباهمیت که‌ازاین‌بحث واستدلال‌می‌توان‌گرفت،بدین‌قراراست:

نتیجهٔ یکم) اینکه وجوب وضرورت درذات خدا است، یعنی آن‌ذات‌اقدس بدون نیازبه‌ضمیمه چیزی به‌آن که‌واجب‌الوجوداست، ضروری‌الذات است.لذااگر کسی آن قدرت مغزی و روانی را داشته باشد که بتواند مفهوم واجب الوجود را دریابد، حکم قطعی به‌هستی اودردنبال دریافت‌آن مفهوم‌قطعی خواهد بود این‌مسئله راکه اینجانب بااصطلاح «برهان‌وجوبی یاکمالی» طرح کرده‌ام، درمجلدچهاردهم از تفسیر ونقد وتحلیل مثنوی مشروحاً مورد بررسی قرارداده‌ام.

نتیجهٔ دوم) که بسیارمهم است، پاسخ عده‌ای ازاشخاص است که می گویند: «خدا راکه به‌وجود آورده است»! ومتأسفانه این سؤال فکرد وشخصیت معروف در مغرب‌زمین‌را(داروین‌درنامه‌ای که به‌بخنرنوشته‌است، وامانوئل کانت) که می گوید: «اگرما ازراه قانون علیت به‌اثبات وجودخدا بپردازیم، این‌سؤال‌برای‌ما پیش‌خواهد آمدکه آن‌خداراکه بوجود آورده است؟») بخود مشغول داشته است. درصورتیکه

اگراین دومتفکر به‌مطلبی که‌عمربن ابراهیم خیامی آورده است‌ودرمغرب‌زمین‌دکارت آنرا مهمترین مقدمه اثبات وجود خدا (دربرهان وجوبی یاکمالی) دانسته و بحث نموده است، متوجه می‌شدند، غیرمنطقی بودن سؤال را می‌یافتند.

مسئلهٔ دوم : مطلب بسیار با اهمیتی است که خیامی می گوید: «همه‌خیرات و عدل ازفیض خداوندی برموجودات جاری می گردد، چنانکه هستی همه موجودات مستند به‌وجود آن ذات اقدس است.» آیا با این خدا شناسی کـه درعبارات خیامی دیده می‌شود با نظربه‌چند رباعی بی‌سند بازمی‌توان گفت:خیامی فیلسوفی‌است شاك، خیامی فیلسوفی است پوچ گرا؟

**دو : موجودات عالم هستی واقعیت دارند**

با نظربه‌متن تفکرات فلسفی وعلمی خیام، این شخص نه‌تنها پوچ گرانیست، بلکه جهان هستی راباقطع نظرازذهن درك کننده وتخیلات بازیگرانه،دارای‌واقعیت می‌داند و به‌اصطلاح غربیها عمربن ابراهیم خیامی رئالیست (واقع گرا) است، نـه ایده‌آلیست (ذهن گرا) ازهرمکتبی که‌باشد: خواه ایده‌آلیسم برکلی‌وخواه‌ایده‌آلیسم نیچه ، وشلینگ وهگل. دررساله الکون والتکلیف می گوید:

«وَأَمَّامَطْلَبُ هَلْ مِثْلُ قَوْلِ ٱلْقَائِلِ: ٱلْمَوْجُودَاتُ هِیَ عَلَی ٱلصِّفَةِ ٱلْمَذْكُورَةِ حَاصِلَةٌ أَمْ لَا؟ فَيَكُونُ ٱلْجَوَابُ عَنْهُ بِنَعَمْ. فَإِنْ طَالَبَنَا بِٱلْبُرْهَانِ عَلَی حُصُولِ هٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ، فَإِنَّ ذٰلِكَ ظَاهِرٌ جِدًّا يُغْنِينَا ٱلْحِسُّ وَٱلْمُشَاهَدَاتُ ٱلضَّرُورِيَّةُ وَٱلْقَضَايَا ٱلْعَقْلِيَّةُ عَنِ ٱلْاِسْتِدْلَالِ عَلَيْهِ بِشَیْءٍ غَيْرِهَا»[۱]

(واما مطلب «هل» مانندانیکه گوینده‌ای بگوید: «موجودات باصفات مذکوره (با تمایزات ومشخصات)وجودوواقعیت دارند یا نه ؟» پاسخ ازاین سؤال به«آری»

۱. رسالهٔ الکون والتکلیف، ص ۷۷.

است واگر برای واقعیت این موجودات برهان بخواهد، این امر (ثبوت واقعیت موجودات) جداً واضح است، حس ومشاهدات بدیهی وقضایای عقلی ما راازاستدلال برای امرمزبور بغیرازحس ومشاهدات بدیهی وقضایای عقلی بی نیازمی کند.)

ازاین تفکرعالی فلسفی نیزبه‌این نتیجه می‌رسیم که خیامی نمی‌تواندواقعیت موجودات‌را به‌شوخی گرفته وآنها راهیچ وپوچ قلمداد کند، لذا همهٔ آن‌رباعیاتی‌را که دارای محتوای نفی واقعیت موجودات باشد یا قوانین جاریه در آنرا بی‌اساس تلقی کند، حتماً باید ازدیدگاه خیامی مردود شناخت.

**سه : جریان‌فیض وجود ازخداوند برموجودات**

خیامی دراین مسئله بسیارباااهمیت، چنین می گوید:

«وَأَمَّا لِمِّيَّةُ ٱلْكَوْنِ ٱلْمُطْلَقِ وَهُوَ فَيَضَانُ هٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ مُنْتَظِمَةً فِي تَرْتِيبِ ٱلسِّلْسِلَةِ ٱلنَّازِلَةِ مِنْ عِنْدِ ٱلْمَبْدَءِ ٱلْأَوَّلِ ٱلْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ طُولاً وَعَرْضاً، فَهِيَ جُودُ ٱلْحَقِّ ٱلْمَحْضِ ٱلتَّامِّ ٱلَّذِي يَفِيضُ عَنْهُ كُلُّ مُمْكِنٍ. فَجُودُ ٱلْبَارِئِ تَعَالَىٰ سَبَبُ هٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ، فَإِنْ طُولِبْنَا بِٱلْجَوَابِ عَنْ لِمِّيَّةِ جُودِهِ، قُلْنَا لَا لِمِّيَّةَ لَهُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَكَمَا أَنَّ ذَاتَ وَاجِبِ ٱلْوُجُودِ لَا لِمِّيَّةَ لَهُ فَكَذٰلِكَ جُودُهُ وَجَمِيعُ أَوْصَافِهِ لَا لِمِّيَّةَ لَهَا...»[۱]

(واما سئوال ازعلت «کون مطلق» که‌عبارت است ازجریان فیض این موجودات درترتیب سلسله نزولی ازمبداء اول حق عزوجل چه درامتداد طولی وچه در پهنهٔ عرضی. این فیض عبارت است‌ازجود حق محض کامل که هرممکنی فیض خودراازاومی گیرد. پس جود وفیض الهی سبب بوجودآمدن این موجوداتست. اگرازما پاسخ سئوال ازعلت جود اومطالبه شود، می گوییم: برای جود اوعلتی نیست، زیرا جود از آن خداوند واجب است‌وچنانکه ذات واجب‌الوجود علت ندارد، همچنان‌جود و جمیع صفات‌خداوندی‌علتی ندارد.)

درجملات فوق دومطلب بسیارمهم دیده می‌شود که خیام باکمال قاطعیت‌بیان

۱. همان مأخذ

می‌دارد:

مطلب یکم: فیض وجود که برهمهٔ عالـم هستی جاری شده است ناشی از جود و کرم و احسان خداوندی است. پس جود خداوندیست که‌سبب به‌وجود آمدن همهٔ موجودات است. این مطلب بسیار عالی است و همهٔ حکمای اسلامی و منابع معتبراسلام نیزهمین نظریه را تأیید می‌نمایند.

مطلب دوم: جود و کرم واحسان خداوندی احتیاج به‌علت ندارد ، خیام بی‌نیازی جود خداوندی ازعلت را تشبیه به‌بی‌نیازی ذات‌خداوند سبحان ازعلت‌یایکی ازلوازم آن می‌داند. این مطلب دوم مورد بحث ومناقشات متنوع است. اگـر گفته شود: خداوند سبحان درافاضه وجود برموجودات هیچ‌گونه اختیاری نداشته‌است، دراین صورت یا باید بگوییم‌عامل قوی‌ترازذات پاک‌ربوبی، موجب به‌فعلیت‌رسیدن افاضه‌برموجودات‌شده است، که محال‌است‌زیرا اواست قدرت بخش‌همهٔ‌موجودات و هیچ عاملی مافوق اووجود ندارد که بتواند اورا مجبورنماید. ویا باید بگوییم : افاضهٔ هستی برموجودات صفت ذاتی اوبوده وازآن ذات اقدس تفکیك نمی‌گردد، دراین فرض باید به‌قدم موجودات معتقد شد که‌آن‌هم نـه ازدیدگاه عقل‌صحیح‌است ونه اسلام آن را می‌پذیرد و یا بگوییم: قدرت برافاضهٔ هستی بـرهمه موجودات، صفت‌ذاتی خداوند است‌مانندعلم، ولی افاضه ومفیض بودن ازصفات فعلی اواست. بنظرمی‌رسد این نظریهٔ اخیرمنطقی‌ترین‌نظریات است که درباره این مطلب گفته شده است[1]. لذا اینکه خیام بی‌نیازی جریان فیض‌خداوندی ازعلت را برموجودات‌تشبیه

۱. فرق مابین صفات ذاتی‌خداوندی‌وصفات فعلی اودر این‌است که صفات‌ذاتی قابل‌تفکیك ازذات اقدس ربوبی نمی‌باشند، مانند علم وقدرت‌واین‌صفات عین ذات خداوندی‌است وهریك‌ازاین‌صفات بیان‌کنندهٔ‌کمالی‌در‌آن ذات اقدس‌است.صفات‌فعلی آن‌صفاتی‌هستند که‌ازافعال خداوندی‌انتزاع‌می‌شوند، مانندرزاقیت. این‌صفت‌ازفعل‌روزی دادن‌انتزاع می‌شود وهمچنین محیی‌وممیت که اززنده‌کردن ومیراندن مردم‌ودیگر جانداران انتزاع می‌شود واین صفات فعلی مسبوق به ارادهٔ خداوندی‌هستند، یعنی‌اگرخدا اراده کندزنده می‌کند ومی‌میراند‌درصورتیکه صفات ذاتی مسبوق به‌اراده نبوده و مساوی ذات اقدس ربوبی می باشند واین مسئله را هم باید درنظرگرفت که قدرت برصفات فعلی یکی از صفات‌ذات‌خداوندی می باشد.

به‌بی‌نیازی وجودخداوندی ازعلت می‌نماید، قابل تأمل است زیرا جریان فیض وجود را برموجودات نمی‌توان‌مشمول قانون علیت ووسیله هدفی که ما انسانها محکوم‌به آن می‌باشیم، تلقی نمود، یعنی چنان نیست که علتی ازذات اقدس خداوندی چه‌بعنوان علت فاعلی وچه بعنوان علت غائی (هدف خواهی) موجب افاضهٔ وجود ازخداوند سبحان برموجودات بوده باشد، اینگونه تصورات دربارهٔ افعال خداوندی ناشی‌از انس شدید ما با مفاهیم «علت، معلول، وسیله وهدف» در کارها و شئون زندگی ماست. واگراشخاصی ازتصورصحیح چگونگی جریان‌فیض وجود از آن‌ذات‌اقدس ربوبی بر کائنات ناتوان بوده باشند، نباید چنین نتیجه‌بگیرند که پس‌وجودموجودات مستند به‌فیض خداوندی نیست، چنانکه‌ناتوانی ماازشناخت دقیق «تحلیلی‌وترکیبی» چگونگی صدورمعلولات ازعلل آنها، مخصوصاً فعالیتهای مغزی وروانی که‌بعنوان معلولاتی بوجود می‌آیند، موجب آن نمی‌شود که منکروجود علل آنها بوده‌باشیم. مثالی را برای توضیح این مطلب درنظرمی‌گیریم: آیا تاکنون، چگونگی بروزشهود واکتشافات جدید ازعلل مغزی و روانی ما روشن شده است؟گمان‌نمی‌رود کسی چنین ادعایی داشته باشد که چگونگی جریان قانون علیت را دربروزشهودها و اکتشافات، می‌فهمد، بااینحال هیچ کس‌نمی‌تواند تردید داشته باشد دراینکه همه‌این پدیده‌ها معلولاتی هستند که ازعللی صادر می‌شوند. تا اینجا روشن شد که عمربن ابراهیم خیامی دارای‌تفکرات بسیارعالی درفلسفهٔ الهیات بوده است. پس‌ازمطالب فوق، وی‌مطلب مهمی را درباره ترتیب خلقت با نظربه اختلاف موجود درشرف و ارزش متذکرمی‌شود.

**چهار: تقدم درخلقت به‌ملاک اشرفیت است، یعنی موجود اشرف درخلقت تقدم به دیگرموجودات دارد.**

«وَقَدْ تَشَعَّبَ مِنْ هٰذَا ٱلْقَبِيلِ مَسْئَلَةٌ هِيَ أَهَمُّ ٱلْمَسَائِلِ وَأَصْعَبُهَا فِي هٰذَا ٱلْبَابِ وَ هِيَ فِي تَفَاوُتِ ٱلْمَوْجُودَاتِ فِي ٱلشَّرَفِ. فَٱعْلَمْ أَنَّ هٰذِهِ مَسْئَلَةٌ قَدْ تَحَيَّرَ فِيهَا أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ حَتَّىٰ لَا يَكَادُ يُوجَدُ عَاقِلٌ إِلَّا وَ يَعْتَرِيهِ فِي هٰذَا ٱلْبَابِ تَحَيُّرٌ وَلَعَلِّي وَمُعَلِّمِي أَفْضَلَ ٱلْمُتَأَخِّرِينَ ٱلشَّيْخَ ٱلرَّئِيسَ أَبَا عَلِيِّ ٱلْحُسَيْنَ بْنَ عَبْدِ ٱللّٰهِ بْنِ سِينَا ٱلْبُخَارِيَّ أَعْلَى ٱللّٰهُ دَرَجَتَهُ قَدْ أَمْعَنَّا ٱلنَّظَرَ فِيهَا وَ ٱنْتَهَىٰ بِنَا ٱلْبَحْثُ

إِلَى مَاقَنِعَتْ بِهِ نُفُوسُنَا، إِمَّا لِضَعْفِ نُفُوسِنَا الْقَانِعَةِ بِالشَّيْءِ الرَّكِيكِ الْبَاطِلِ الْمُزَخْرَفِ الظَّاهِرِ، وَ إِمَّا لِقُوَّةِ الْكَلَامِ فِي نَفْسِهِ يَجِبُ أَنْ يُقْنَعَ بِهِ وَسَنَأْتِي بِطَرَفٍ مِنْ ذَٰلِكَ عَلَىٰ سَبِيلِ الرَّمْزِ. فَنَقُولُ: إِنَّ الْبُرْهَانَ الْحَقِيقِيَّ الْيَقِينِيَّ قَائِمٌ عَلَىٰ أَنَّ هٰذِهِ الْمَوْجُودَاتِ لَمْ يُبْدِعْهَا اللّٰهُ تَعَالَىٰ مَعاً بَلْ أَبْدَعَهَا نَازِلَةً مِنْ عِنْدِهِ فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ. فَالْمُبْدَعُ الْأَوَّلُ هُوَ الْعَقْلُ الْمَحْضُ وَهُوَ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ لِقُرْبِهِ مِنَ الْمَبْدَإِ الْأَوَّلِ الْحَقِّ، ثُمَّ هٰكَذَا أُبْدِعَ الْأَشْرَفُ فَالْأَشْرَفُ نَازِلاً إِلَى الْأَخَسِّ فَالْأَخَسِّ حَتَّىٰ بَلَغَ فِي الْإِبْدَاعِ إِلَىٰ أَخَسِّ الْمَوْجُودَاتِ وَ هُوَ طَبِيعَةُ الْكَائِنَاتِ الْفَاسِدَاتِ، ثُمَّ ابْتَدَءَ الْإِيجَادُ صَاعِداً عَنْهَا إِلَى الْأَشْرَفِ فَالْأَشْرَفِ، حَتَّى انْتَهَىٰ إِلَى الْإِنْسَانِ الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ الْمُرَكَّبَةِ وَ آخِرُ الْمَوْجُودَاتِ فِي عَالَمِ الْكَوْنِ وَ الْفَسَادِ. فَالْأَقْرَبُ مِنْهُ فِي الْمُبْدَعَاتِ أَشْرَفُهَا وَ الْأَبْعَدُ مِنَ الطِّينَةِ فِي الْمُرَكَّبَاتِ أَشْرَفُهَا وَ قَدْ قَدَّرَ تَعَالَىٰ جَدُّهُ تَكْوِينَ هٰذِهِ الْمُرَكَّبَاتِ فِي زَمَانٍ مَا لِضَرُورَةِ عَدَمِ اجْتِمَاعِ الْمُتَضَادَّاتِ بَلِ الْمُتَقَابِلَاتِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ. فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ لِمَ خَلَقَ الْمُتَضَادَّاتِ الْمُتَمَانِعَةَ فِي الْوُجُودِ؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ عَنْهُ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْخَيْرِ الْكَثِيرِ مِنْ جِهَةِ لُزُومِ شَرٍّ قَلِيلٍ إِيَّاهُ شَرٌّ كَثِيرٌ. وَ الْحِكْمَةُ الْكُلِّيَّةُ الْحَقَّةُ وَ الْجُودُ الْكُلِّيُّ الْحَقُّ أَعْطَيَا جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ كَمَالَهَا الذَّاتِيَّ لَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُبْخَسَ حَظَّ وَاحِدٍ مِنْهَا، إِلَّا أَنَّهَا بِحَسَبِ الْقُرْبِ وَ الْبُعْدِ مُتَفَاوِتَةٌ فِي الشَّرَفِ وَ ذَٰلِكَ لَا لِبُخْلٍ مِنْ جِهَةِ الْحَقِّ عَزَّوَجَلَّ، بَلْ لِاقْتِضَاءِ الْحِكْمَةِ السَّرْمَدِيَّةِ ذَٰلِكَ. فَهٰذِهِ جُمَلٌ وَ إِنْ أَوْرَدْتُهَا عَلَىٰ سَبِيلِ اقْتِصَاصِ مَذْهَبِ قَوْمٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ فَإِنْ تَحَقَّقَ أُصُولُهَا بِالْبُرْهَانِ يَهْدِيكَ سَبِيلَ تَحْقِيقِهَا بِالْيَقِينِ.[1]»

(از مطالبی که گفتم، مسئله‌ای بروز می کند که مهمترین و مشکلترین مسائل در این باب است. این مسئله عبارتست از تفاوت موجودات در شرف. پس بدان این مسئله ایست که اکثر مردم در آن متحیرند، بطوریکه عاقلی پیدا نمی‌شود مگر اینکه در این باب حیرتی برای او عارض می گردد. شاید من و معلمم افضل فلاسفه و دانشمندان متأخر، شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینای بخار ی که خداوند درجه اورا متعالی بدارد، در این مسئله نظر دقیق نمودیم و کاوش و بررسی در این مبحث ما را به مقصدی

۱. مأخذ پیشین، ص ۷۷ و ۷۸

رسانید که نفس ما به آن قانع گشت، شاید بجهت ضعف نفس ما بود که به‌چیزمحقر وپست وباطل که ظاهرش آراسته است، قانع می گردد و شاید سخنی که ما بآن رسیده‌ایم فی‌نفسه قوی ومحکم بوده وشایستگی اقناع داشته است که ما را قانع نموده است. وما مقداری از این بحث را بطور اشاره می آوریم. پس می گوییم: برهان حقیقی یقینی اثبات می کند که خداوند متعال این موجودات را باهم و بیکبار ابداع(ایجاد موجود مسبوق به‌نیستی)نفرموده‌است، بلکه‌خداوندمتعال‌این‌موجودات را ازنزد خود درسلسله‌ترتیب‌درمجرای‌سیرنزولی‌ابداع فرموده است. آنچه که‌نخست وپیش‌ازهمه آفریده‌شده است،عقل‌محض‌است‌و عقل محض اشرف موجودات‌است زیراکه نزدیکترین موجود به مبداء اول حق جل وعلا است. سپس بدین ترتیب فیض خلقت ابداعی ازاشرف به‌موجودی پائین‌ترازآن درشرف، تا پست وپست‌تر جریان پیداکرده تا به‌پست‌ترین موجودات می‌رسد که عبارت است ازطبیعت‌کائنات روبه‌فساد. سپس ایجاد را ازشرف به‌اشرف آغازفرمود وبه‌انسان رسید که اشرف موجودات مرکب وآخرین موجودات درعالم کون وفساد است.

نزدیکترین‌موجودات‌ابداعی به خدااشرف آن‌موجودات است وآنچه که دوراز عالم طینت (طبیعت) درمرکبات است، اشرف آنها است . خداوند تعالی ایجاداین مرکبات را دربرهه‌ای اززمان مقدرفرمود زیراعدم اجتماع اضداد، بلکه‌عدم‌اجتماع اشیاء متقابل دریك شیئی ودریك زمان وازیك جهت ضروری است. اگر گوینده‌ای بگوید: چرا خداوند متعال اشیاء متضاد راکه دروجود غیر قابل اجتماعند، آفرید؟ پاسخ این گوینده چنین است که خودداری ازایجاد خیر کثیربجهت شرقلیلی که‌دارد، خود شر کثیراست. حکمت کلی حق‌و جود کلی‌حق برای همهٔ موجودات کمال‌ذاتی خود را بدون‌اینکه ازسهم‌یکی ازآنها کاسته‌شود عطانموده است. الااینکه‌موجودات بحسب نزدیکی به خدا ودوری ازاو، درشرف متفاوت می‌باشند، واین نه به جهت بخل ازطرف حق عزوجل است، بلکه به‌جهت حکمت سرمدی است که چنین‌اقتضاء می کند. اینها مطالبی هستند که اگرچه با پیروی ازطرز تفکرات گروهی از حکماء

آنها را وارد کردم ولی تحقیق اصول این مطالب بوسیله برهان، ترا به‌راه تحقیق یقینی آنها رهنمون می گردد.)

برای آشنایی مفید با دیدگاه‌های فلسفی عمربن ابراهیم خیامی مطالبی را که درجملات فوق آورده است، مورد بررسی قرارمی‌دهیم:

۱) نخستین مطلبی را که مورد توجه قرارمی‌دهیم، همان است که در تفسیر جملات گذشته خیامی نیزمتذکرشدیم وآن این است که آیا این مطالب فلسفی‌الهی باآن دقت نظرواستدلال که مشاهده‌نمودیم، با شکاکیت یا پوچ گرایی ولذت‌پرستی که درمقداری ازرباعیات دیده می‌شود، سازگاراست؟ نه هرگز، واقعاً اگر برخی از رباعیات نامعقول وپوچ گرایی منسوب به خیامی رادربرابرمطالب این جملات‌قرار بدهیم، فاصله تضاد وتناقض آن دو،فاصله عقل وجنون است، یعنی اگرکسی باداشتن عقیده به‌مطالب فوق، مطلبی را درپوچی هستی بگوید، لاجرم باید اختلالی درروان اوبوده باشد.

۲) مسئله‌ای که مورد تحقیق خیامی در این مبحث است، از مشکلترین مسائل فلسفه است که به‌قول وی اکثرمردمی که‌خواسته‌اند این مسئله را بفهمند دچار حیرت شده‌اند. دراینجا مجبوریم باین نکته بسیار ضروری اشاره کنیم که آیا آن شخصیت برجسته به‌نام عمربن ابراهیم‌خیامی که درچنین مسئلهٔ مشکل که اکثرمردم‌رادرحیرت فرومی‌برد، بدون تردید و حیرت آن را حل وفصل می‌نماید ، بطوریکه مبنایٔ حل مسئله را به‌برهان استوارمی‌سازد، آیا ممکن است بوسیله ناسازگاری مقداری از رویدادهای هستی وزندگی با خواسته‌های انسان، و همچنین بوسیله ناسازگاری محدودیت علم با اشتیاق جدی درون به‌معرفت همه جانبه، برخیزد وعلم وفلسفه و حکمت وبلکه جهان هستی را به‌باد مسخره بگیرد وبه‌سبوئی پرازمی‌پناه ببرد و در کنار چشمه‌ساری دست به‌گردن یاری بنشیند وخود را تخدیرودیگران‌را هم‌باتوصیه

با این کار عامیانه مست و ناهشیار بسازد!

۳) می گوید: من و معلمم ابن سینا درباره این مسئله دقت کرده و به راه حلی قانع شده‌ایم. اینکه به این راه حل قانع شده‌ایم ممکن است بیکی از دو عامل مستند باشد: یا من و ابن سینا به جهت ضعف نفس که موجب قناعت به چیزهای پست می باشد، به آن راه حل قناعت کرده‌ایم، و یا واقعاً مطلبی که به نظر ما رسیده است، چنان قوی و محکم است که شایستگی اقناع را داراست. اعتراضی که در این مسئله می توان به خیامی نمود، این است که خیامی با این حال در سطرهای بعدی با کمال صراحت می گوید: «إِنَّ الْبُرْهَانَ الْحَقِيقِيَّ الْيَقِينِيَّ قَائِمٌ عَلَى أَنَّ هٰذِهِ الْمَوْجُودَاتِ لَمْ يُبْدِعْهَا اللّٰهُ تَعَالَىٰ مَعاً بَلْ أَبْدَعَهَا نَازِلَةً مِنْ عِنْدِهِ فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ» (برهان حقیقی یقینی اثبات می کند که خداوند متعال این موجودات را باهم و بیکبار ابداع نفرموده است، بلکه خداوند تعالی این موجودات را از نزد خود در سلسله ترتیب درمجرای سیر نزولی ابداع فرموده است.)

توضیح اعتراض چنین است که اگر واقعاً برهان حقیقی یقینی جریان موجودات را به ترتیبی که خیامی و ابن سینا بیان می‌دارند، اثبات می کند، تردید در اینکه ممکن است من و معلمم ابن سینا بجهت ضعف به آن قانع شده‌ایم بی‌معنی خواهد بود. ولی همین مطلب از آن جهت که دلالت به وسعت دیدگاه خیامی دارد، باقطع نظر از موردی که آنرا تطبیق کرده‌است، مطلبی جالب توجه و بسیار آموزنده است.

۴) خیامی برای حل مسئله ترتیب نزولی عقل را اولین مخلوق می داند. داستان عقول عشره را که گروهی از فلاسفه مخصوصاً مشائیون پذیرفته‌اند، در کتب فلسفی مفصلاً مطرح نموده‌اند و گروه‌های دیگری از فلاسفه عقول عشره را اثبات شده نمی‌دانند. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید بعضی از دلائل اثبات عقول عشره را رد کرده و می گوید: «وَأَدِلَّةُ وُجُودِهَا مَدْخُولَةٌ كَقَوْلِهِمْ اَلْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ» (و دلائل وجود عقول عشره مورد اشکال است مانند گفتارشان: از واحد جز واحد صادر نمی گردد) البته چنانکه اشاره کردیم خواجه نصیر رحمة‌الله‌علیه عقول مجرده را نفی قطعی نمی کند. خیامی برای اثبات عقل اول به قاعدهٔ اشرف استدلال می کند.

۵) خیامی در این عبارات که مورد تحلیل قرار داده‌ایم خلقت ابداعی را با کمال صراحت می‌پذیرد، درصورتیکه در عبارات قبلی (مأخذ مزبور، ص ۷۷) گفته بود: «فَجُودُ الْبَارِئِ تَعَالَیٰ سَبَبُ هٰذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، فَإِنْ طُولِبْنَا بِالْجَوَابِ عَنْ لِمِّيَّةِ جُودِهِ، قُلْنَا لَهُ لَا لِمِّيَّةَ لَهُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَ كَمَا أَنَّ ذَاتَ وَاجِبِ الْوُجُودِ لَا لِمِّيَّةَ لَهُ فَكَذٰلِكَ جُودُهُ وَ جَمِيعُ أَوْصَافِهِ لَا لِمِّيَّةَ لَهَا.»

(پس جود و فیض الهی سبب به‌وجود آمدن این موجودات است. اگر از ما پاسخ سئوال از علت جود او مطالبه شود، می گوییم برای جود او علتی نیست، زیرا جود او واجب است و چنانکه ذات واجب‌الوجود علت ندارد، همچنان جود و جمیع صفات خداوندی علتی ندارد) مفهوم وجوب مخصوصاً با مقایسهٔ وجوب جود و فیض خداوندی با ذات او، با ابداع که خلقت غیرمسبوق به هستی است، سازگار نمی‌باشد مگر اینکه گفته شود: وجوب جود در نظر خیامی فقط از آن جهت شبیه به‌وجوب ذات ربوبی است که بی‌نیاز از علت یعنی بی‌نیاز از غرض و غایت خارج از ذات خود جود می‌باشد و این منافاتی با ابداعی بودن آن ندارد. البته این مسئله درخور تأمل بیشتری است.

۶) بیان خیامی و بعضی دیگر از فلاسفه الهی در آغاز خلقت ابداعی اینست که خداوند متعال چون محض خیر و شرف و کمال است، لذا آنچه که مستقیماً باید از خدا صادر شود حقیقتی است که بهترین و شریف‌ترین و کامل‌ترین موجود باید باشد و این موجود عقل است. در این مسئله می‌توان گفت آیا ذات باری تعالی برای ایجاد ابداعی بنابر مبنای سنخیت، مجبور بوده است که از اشرف آغاز کند تا به مراتب پست برسد؟

از دیدگاه فلسفه و حکمت چنین جبری برای خدا محال است، و رابطهٔ پست‌ترین موجود با خدا از نظر مخلوقیت با رابطهٔ اشرف موجودات در تقدم و تأخر وجودی تفاوت نمی کند، یعنی هیچ قانون عقلی اثبات نمی کند که باید خداوند نخست اشرف را ابداع کند، سپس شریف و سپس موجودات پائین‌تر را. مقصود ما از منتفی ساختن وجوب جود که با ابداع منافات دارد، نفی وقوع ابداع موجودات اشرف نیست، یعنی می‌توانیم بدون اینکه مجبور به قبول وجوب جود به موجود اشرف باشیم،

بپذیریم که او این موجود ابداعی حقیقت عقل یا حقائق شریف مانند: نور محمد(ص) بوده است، چنانکه در بعضی از منابع حدیثی آمده است.

۷) در جریان خلقت پس از مرحلهٔ ابداع، مسیر تکوین ایجادی از پست‌ترین موجودات طبیعی که در معرض کون و فساد است آغاز و به اشرف آنها که انسان است منتهی می گردد. در این مورد خیامی تعبیر بسیار جالبی می‌نماید که می گوید: نزدیکترین موجودات ابداعی به خداوند متعال اشرف آن موجودات است که عقل محض است و دورترین موجودات از طبیعت مرکبات، اشرف آنها است که انسان است.

۸) خیامی در عبارات مورد بحث، مسئلهٔ تضاد را که در عالم مادیات وجود دارد پیش می کشد و می گوید: «اگر گوینده‌ای بگوید: چرا خداوند سبحان موجودات متضاد را که در وجود مانع و مزاحم همدیگرند، آفرید؟ پاسخش این است که خودداری از بوجود آوردن خیر کثیر به جهت شر قلیل، خود شر کثیر است و حکمت کلی حق و جود کلی حق برای همه موجودات، کمال ذاتی آن را بدون کاستن از سهم کمال موجود دیگر عنایت فرموده است» خیامی این مسئله را بار دیگر در سئوال از علت جریان تضاد در عالم مطرح نموده است. ما برای اینکه نظریه کامل خیامی را طرح کنیم، مطالب او را در این مسئله از رساله دیگروی در اینجا می آوریم و مورد بررسی قرار می‌دهیم: سئوال این است[1]: «اگر ضرورت تضاد ممکن الوجود باشد، قطعاً علتی خواهد داشت. زیرا ممکن الوجود بدون علت تحقق پیدا نمی کند. این علت که به وجود آورنده تضاد است، به واجب الوجود لذاته که خداوند است منتهی می گردد. و اگر ضرورت تضاد واجب الوجود بذاته باشد، مستلزم کثرت در واجب الوجود خواهد بود، در صورتیکه برهان اقامه شده است بر اینکه واجب الوجود بذاته واحد است از جمیع

۱. «وَهُوَ أَنَّ ضَرُورَةَ ٱلتَّضَادِّ إِنْ كَانَتْ مُمْكِنَةَ ٱلْوُجُودِ كَانَ لَهَا عِلَّةٌ وَتَنْتَهِي إِلَى ٱلْوَاجِبِ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَإِنْ كَانَتْ وَاجِبَةَ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهَا كَانَ فِي وَاجِبِ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ كَثْرَةٌ، وَقَدْ قَامَ ٱلْبُرْهَانُ عَلَىٰ أَنَّ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ، ثُمَّ إِنْ كَانَتْ مُمْكِنَةً كَانَ سَبَبُهَا وَ مُوجِدُهَا هُوَ ٱلْوَاجِبُ ٱلْوُجُودِ ٱلْوَاحِدُ، وَقَدْ قَطَعْتُمْ بِأَنَّ ٱلشُّرُورَ لَا تَفِيضُ مِنْ عِنْدِهِ» رساله جوابیه از سه مسئله، ص ۸۲.

جهات. سپس اگر ضرورت تضاد ممکن الوجود باشد، سبب و به‌وجود آورنده آن، خداوند واجب‌الوجود واحد خواهد بود، در صورتیکه شما قطع دارید به اینکه شرور از طرف خداوند جاری نمی‌شود.»

من در جواب می گویم:..... (خیامی پس از بیان یك مقدمهٔ مشروح دربارهٔ اقسام صفاتی که در موصوفات وجود دارند، پاسخ تضاد را که علت شروراست چنین بیان می‌دارد) :

**پنج : تضادی که منشاء بروز عدم که منشاء شراست مخلوق بالذات الهی نیست**

«وَتَحْلِيلُ ٱلْمَسْئَلَةِ عَلَى ٱلْوَجْهِ ٱلْكُلِّيِّ هُوَ إِنَّ ٱلْمَوْجُودَاتِ ٱلْمُمْكِنَةَ فَاضَتْ مِنَ ٱلْوُجُودِ ٱلْمُقَدَّسِ عَلَىٰ تَرْتِيبٍ وَنِظَامٍ، ثُمَّ مِنَ ٱلْمَوْجُودَاتِ مَاكَانَ مُتَضَاداً بِٱلضَّرُورَةِ لَا بِجَعْلِ جَاعِلٍ وَإِذَا وُجِدَ ذَٰلِكَ ٱلْمَوْجُودُ وُجِدَ ٱلتَّضَادُّ بِٱلضَّرُورَةِ وَإِذَا وُجِدَ ٱلتَّضَادُّ بِٱلضَّرُورَةِ وُجِدَ ٱلْعَدَمُ بِٱلضَّرُورَةِ وَإِذَا وُجِدَ ٱلْعَدَمُ وُجِدَ ٱلشَّرُّ بِٱلضَّرُورَةِ وَأَمَّا مَنْ قَالَ إِنَّ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ أَوْجَدَ ٱلسَّوَادَ وَٱلْحَرَارَةَ حَتَّىٰ وُجِدَ ٱلتَّضَادُّ لِأَنَّ «ا» إِذَا كَانَ عِلَّةً لِ «ب» وَ «ب» عِلَّةً لِ «ح» فَيَكُونُ «ا» عِلَّةً لِ «ح» فَإِنَّهُ قَالَ صَوَاباً حَقّاً لَا مَجْمَجَةَ فِيهِ، لَٰكِنَّ ٱلْكَلَامَ فِي هَٰذَا ٱلْمَوْضِعِ يَنْسَاقُ إِلَىٰ غَرَضٍ وَهُوَ إِنَّ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ أَوْجَدَ ٱلسَّوَادَ فَوُجِدَ ٱلتَّضَادُّ بِٱلضَّرُورَةِ، فَيَكُونُ وَاجِبُ ٱلْوُجُودِ قَدْ أَوْجَدَ ٱلتَّضَادَّ فِي ٱلْأَعْيَانِ بِٱلْعَرَضِ لَا بِٱلذَّاتِ، هَٰذَا لَا شَكَّ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ ٱلسَّوَادَ مُضَاداً لِلْبَيَاضِ وَإِنَّمَا أَوْجَدَ ٱلسَّوَادَ لَا لِمُضَادَّتِهِ لِلْبَيَاضِ بَلْ بِكَوْنِهِ مَاهِيَّةً مُمْكِنَةَ ٱلْوُجُودِ وَكُلُّ مَاهِيَّةٍ مُمْكِنَةِ ٱلْوُجُودِ، فَإِنَّ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ يُوجِدُهَا لِأَنَّ نَفْسَ ٱلْوُجُودِ خَيْرٌ، لَٰكِنَّ ٱلسَّوَادَ مَاهِيَّةٌ لَا يُمْكِنُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مُضَادَّةً لِشَيْءٍ آخَرَ. فَكُلُّ مَنْ أَوْجَدَ ٱلسَّوَادَ لِأَجْلِ كَوْنِهِ مُمْكِنَ ٱلْوُجُودِ فَهُوَ ٱلَّذِي أَوْجَدَ ٱلتَّضَادَّ بِٱلْعَرَضِ وَلَا يَكُونُ ٱلشَّرُّ مَنْسُوباً إِلَىٰ مُوجِدِ ٱلسَّوَادِ بِوَجْهٍ مِنَ ٱلْوُجُوهِ، إِذِ ٱلْقَصْدُ ٱلْأَوَّلُ (وَجَلَّ عَنِ ٱلْقَصْدِ) بَلِ ٱلْعِنَايَةُ ٱلسَّرْمَدِيَّةُ ٱلْحَقَّةُ تَوَجَّهَتْ نَحْوَ ٱلْخَيْرِ، إِلَّا أَنَّ هَٰذَا ٱلنَّوْعَ مِنَ ٱلْخَيْرِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُبَرَّأً خَالِياً مِنَ ٱلشَّرِّ وَٱلْعَدَمِ، فَلَيْسَ ٱلشَّرُّ مَنْسُوباً إِلَيْهِ إِلَّا بِٱلْعَرَضِ وَلَيْسَ ٱلْكَلَامُ هٰهُنَا فِيمَا بِٱلْعَرَضِ بَلْ فِيمَا بِٱلذَّاتِ. وَإِنِّي أُوصِي كُلَّ مَنْ أَعْرِفُهُ مِنَ ٱلْحُكَمَاءِ بِتَقْدِيسِ ذَٰلِكَ ٱلْجَنَابِ عَنِ ٱلظُّلْمِ

وَالشَّرِّ وَهَهُنَا مِنَ التَّفْصِيلِ وَالتَّحْصِيلِ مَا لَا تَفْهَمُهُ العِبَارَةُ وَلَا يَقْدِرُ الْمُخْبِرُ عَنِ الْإِخْبَارِ بِهِ لِقُصُورِ الْبَيَانِ عَنْهُ وَالْحَدْسُ الْمُصِيبُ يَنَالُ مِنْ ذٰلِكَ الرُّوحِ مَا تَقْنَعُ بِهِ النَّفْسُ الْكَامِلَةُ وَتَذُوقُ بِهِ اللَّذَّةَ الْعَقْلِيَّةَ الْقُصْوىٰ. وَهَهُنَا سُؤَالٌ آخَرُ رَكِيكٌ جِدّاً عِنْدَ مُمْعِنِي النَّظَرِ فِي بَابِ الْإِلٰهِيَّاتِ، وَهُوَ إِنَّهُ لِمَ أَوْجَدَ أَمْراً كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَلْزَمُهُ الْعَدَمُ وَالشَّرُّ؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ عَنْهُ إِنَّ السَّوَادَ مَثَلاً فِيهِ أَلْفُ خَيْرٍ وَشَرٌّ وَاحِدٌ وَالْإِمْسَاكُ عَنْ إِيرَادِ أَلْفِ خَيْرٍ لِأَجْلِ لُزُومِ شَرٍّ وَاحِدٍ إِيَّاهُ شَرٌّ عَظِيمٌ. عَلَىٰ أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ خَيْرِ السَّوَادِ وَشَرِّهِ أَعْظَمُ مِنْ نِسْبَةِ أَلْفِ أَلْفٍ إِلَىٰ وَاحِدٍ وَإِذَا كَانَ هٰذَا هٰكَذَا فَقَدْ بَانَ أَنَّ الشُّرُورَ مَوْجُودَةٌ فِي مَخْلُوقَاتِ اللّٰهِ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ وَبَانَ أَنَّ الشَّرَّ فِي الْحِكْمَةِ الْأُولَىٰ قَلِيلٌ جِدّاً لَا نِسْبَةَ لَهُ فِي الْكَمِّيَّةِ وَالْكَيْفِيَّةِ إِلَى الْخَيْرِ.»

(وتحلیل مسئله بطور کلی چنین است که موجودات ممکن ازوجود مقدس الهی با ترتیب و نظم به وجود آمده‌اند. سپس قسمی از موجودات بالضروره با یکدیگر درتضادند، نه اینکه تضاد مستقیماً مستند به‌خداوند بوده باشد، و زمانی که موجودی که منشاء تضاد است به‌وجود آمد، تضاد بالضروره موجود خواهدگشت و هنگامی که تضاد بالضروره‌بوجود آمد، بالضروره عدم موجود خواهدگشت، ووقتی که عدم موجودگشت، بالضروزه شرنیزبوجود خواهد آمد. واما آن کسی که می‌گوید: خداوند واجب الوجود سیاهی وحرارت را بوجود آورده است و در نتیجه (میان آن دو وسفیدی وسرما) تضادی به‌وجود آمده است، زیرا اگر«الف» علت «ب» باشد و«ب» علت «ح» درنتیجه «الف» علت «ح» می‌باشد، سخنی درست‌وحق گفته است، سخنی که پوشیدگی وابهامی در آن نیست. ولی سخن دراین‌موضع بسوی هدفی متوجه است وآن این است که خداوند واجب‌الوجود سیاهی راایجاد کرده است (نه تضاد را) وتضاد باسفیدی به‌ضرورت تحقق سیاهی بروز کرده است. بنابراین، خداوند واجب‌الوجود تضاد را درعالم موجودات عینی بالعرض به‌وجود آورده است، نه‌بالذات واین مورد شك نیست وخداوند سیاهی را ضد سفیدی‌قرار نداده است وسیاهی را برای تضاد با سفیدی‌به‌وجود نیاورده است، بلکه بدان‌جهت که ممکن الوجود بوده‌وهرممکن‌الوجودی رابدانجهت که وجود خیراست، هستی

بخشیده است. از طرف دیگر سیاهی ماهیتی است که ممکن نیست ضد چیز دیگری نباشد، پس هر کسی که سیاهی را بدانجهت که ممکن الوجود است، به‌وجود آورده است، درحقیقت تضاد بالعرض را هم همان کس بوجود آورده است. وشر به ایجاد کننده سیاهی به‌هیچ وجه‌مستند نیست، زیرا قصد خداوندی ــ که مافوق قصداست ــ بلکه عنایت حق سرمدی‌توجه به‌خیر نموده‌است، الااینکه این نوع خیر ممکن‌نیست بری وخالی ازشروعدم بوده باشد. پس شرمنسوب به خدا نیست مگر بالعرض ودر اینجا سخن در«بالعرض» نیست بلکه در«بالذات» است. ومن همه آن حکماء را که می‌شناسم توصیه‌می کنم که‌خداوندرااز ظلم وشرمنزه بدانند. ودراین‌مبحث‌تفصیلات واستنتاجهایی وجود دارد که عبارات‌گنجایش آنها را ندارد و کسی کـه می‌خواهد خبری‌از آنهابدهدناتوان است، زیرابیان از آن قاصراست و(فقط) حدس صائب‌است که ازروح بزرگ می گیرد آنچه راکه‌نفس کمال یافته، به‌آن راضی می‌شودولذت اعلای عقلانی را می‌چشد. واینجا سؤال دیگری وجود دارد که جداً برای کسی که درالهیات دقت نظردارد رکیک وزشت است وآن این است که چرا خداوند چیزی را بوجود آورده است که می‌دانسته که لازمهٔ آن عدم وشراست! پاسخ‌این‌سؤال‌این است که‌درسیاهی مثلاً هزارخیرویك شروجود دارد وخودداری از آفریدن هزارخیر بجهت اینکه لازمهٔ آن یك شراست خود شری است بزرگ. بـه‌اضافه اینکه نسبت میان خیرسیاهی‌وشر آن بزرگتراز نسبت هزارهزار (یك میلیون) به یك است حال که واقعیت چنین است، پس روشن شد که شروردرمخلوقات خداوندی بالعرض وجود دارد نه با لذات؛ وروشن شد که شردرحکمت اولی جداً اندك است بطوریکه قابل سنجش باخیرنمی‌باشد نه ازنظر کمی‌ونه ازنظر کیفی).

ملاحظه می‌شود که خیامی باکمال خلوص وجدیت می کوشدکه اسناد شررا به‌خدا بوسیلهٔ عدم اسناد تضاد به‌ذات اقدس‌ربوبی منتفی سازد وحاصل مطلب‌خیامی این است که‌اولاً روابط واموری که لوازم وجود مخلوقات است، نسبت مستقیم به خداوند ندارندوتضاد وشروعدم ازاین قبیل امورند وثانیاً اگرهم نسبت غیرمستقیم را

مانندنسبت مستقیم بدانیم وبگوییم: بالاخره تضادوعدم وشرولو بالواسطه به خداوند واجب‌الوجود منتهی می گردند، این پاسخ وجود دارد که نسبت شر به خیر در عالم هستی نسبت‌بسیار بسیار اندك به بسیار بسیار زیاداست و امتناع ازبه‌وجود آوردن خیرات بسیار کثیر، بجهت اجتناب ازبوجود آوردن شربسیارکم خود شربسیاراست.

خیامی دراین مبحث مانندیگرفلاسفهٔ قاطع به‌معتقدات خود ومعتقدبه‌اصالت مبانی هستی دردفع اشکال شری کوشد ونسبت دادن آن را به خدا منتفی‌می‌سازدو شرقلیل‌رادر برابرخیر کثیرداخل درنظام کل‌هستی می‌داند. این‌مطالب‌هم‌باآن‌رباعیاتی که وجود شررا درجهان هستی به‌رخ می کشد وازاین راه آدمی را به‌پوچی هستی‌یا پوچی حیات می کشاند، سازگار نمی‌باشند.

## آیا واقعاً درجهان هستی واقعیتی بعنوان شر وجود دارد؟

به‌نظرمی‌رسد اگرچه خیامی‌درنظرخودبا اعتقاد به‌بالعرض بودن شروروبسیار اندك بودن آنها دربرابرخیرات بسیار کثیر، مشکل وجود شرور را حل وفصل‌می‌نماید، ولی به‌نظراینجانب دوراه منطقی‌ترومختصرتروقابل قبول‌ترازمطالب خیامی وجوددارد که‌شرور را ازعالم هستی منتفی می‌نماید، بدون افتادن درمشکلاتی‌دیگر که مطالب خیامی ممکن است به‌وجود بیاورد. یکی ازآن دوراه این است که اگر مقصود ازشرآن پدیده یا موضوع ناشایستی باشدکه باردارپلیدی وزشتی بوده‌باشد، اسناد این شربه خداوندی‌که خیر محض وبی‌نیازمطلق ازآن است که در اجرای فرمان خلقت احتیاجی به‌ادخال شردرسلسله طولی وعرضی هستی داشته‌باشد،امکان‌ناپذیراست. ای کاش عمربن ابراهیم خیامی درتوصیه‌ای که‌به حکماءِ می کنند و می‌گوید: ازنسبت دادن شربه خداوند متعال پرهیز کنند، استدلال مختصری‌راکه‌به طرح کردیم برای آنان ارائه می‌داد. راه دوم‌اولاً این سخن خیامی که «چون‌تضادمنشاءِ عدم است وعدم منشاء شراست، پس خود تضادرا خداوند نیافریده است» صحیح نیست، زیرا جعل هرچیزی جعل لوازم ضروری آن نیزمی‌باشد، درنتیجه اگرتضاد منشاءِ عدم فرض شود وعدم منشاءِ شر، قطعاً بوجود آمدن شرمستند به خدا می‌باشد. پس‌ازتوجه به‌بطلان سخن خیامی، راه دوم را مطرح می کنیم وآن این است ک-

چنانکه تضاد فی نفسه شر نیست، عدم نیز شر نیست و در نتیجه اصلاً شری وجود ندارد، زیرا اگر مقصود از شر ضد قانون حکمت است چنین چیزی که ضد قانون حکمت است از خداوند حکیم مطلق به‌وجود نمی‌آید و نسبت دادن آن به خدا ضد مطلق الهیات است که خیامی با کمال اعتقاد آن را قبول دارد و اگر مقصود از شر عدم و تضادی است که سازگار با وجود نمی‌باشند عدم و تضاد هم بدانجهت که در سلسلهٔ نظام کلی قرار گرفته‌اند شر به‌معنای آن امر ناشایستی که پلید وزشت است نمی‌باشند. به‌نظر می‌رسد دربارهٔ شر اصل مطلب را گم کرده‌اند، حتی فلاسفه و حکمایی مانند ابن سینا و خیامی علت شر بودن یك چیز را بیان ننموده‌اند، یا اصلاً شر را تعریف صحیح ننموده‌اند. در تصور مفهوم شر، ما انسانها عینکی از حیات خود با معلومات محدودی که داریم به‌چشم خود می‌زنیم و هر پدیده‌ای را که مخالف حیات ما بوده باشد و یا به خواسته‌ای از خواسته‌های حیات ما خللی وارد بیاورد، شر می‌نامیم! این خاصیت مغزی و روانی ما انسانهای تکامل نیافته است که ملاکها و علل واقعیتها را برمحور حیات خود مورد تفسیر و توجیه قرار می‌دهیم.

یك مثال ساده را در این مورد در نظر می‌گیریم: فرض کنید امروز ناگهان به ما خبری برسد که همهٔ کرات فضایی - ثابت و سیار - و همهٔ کهکشانها و کازارها وضع حرکات و موقعیتهای فضایی و طبیعی خود را ازدست داده، با وضع دیگری حرکت می‌کنند و طبیعت و موقعیت دیگری را پیدا کرده‌اند، ولی در این تغییر و دگرگونی شگفت‌انگیز کیهانی، هیچ جانداری کمترین صدمه و ناگواری ندیده است ، گمان نمی‌رود هیچ خردمند دانایی بحثی از شر بمیان آورد ، بلکه بمجرد شنیدن این حادثهٔ بزرگ خواهد گفت: قطعی است که عواملی موجب تغییرات مزبور گشته و حادثه مذکور را بوجود آورده است. چنین حادثه‌ای در مجرای قانون «علیت» امری است طبیعی، نه ناله دارد و نه شیون. اما اگر در موقعی که راه می‌رویم خاری به‌پای ما فرو برود و آن را به‌درد بیاورد، حادثهٔ به‌این کوچکی را شر نامیده و در اطراف آن فلسفه‌ها می‌بافیم. شوپنهورها اعتصاب می‌کنند و ابوالعلاءها عصازنان به‌راه پیمایی می‌پردازند! و گروهی از رباعیات

ودیگر اشعار درباره حاکمیت شر درجهان هستی به‌وجود می آید که این به‌گردن آن شاعرمی‌اندازد و آن دیگری به‌گردن این شاعر، غوغا راه می‌افتد و کتابها و مقالات نوشته می‌شود! خلاصه، گمان نمی‌رود اگرحیات محوری کنار گذاشته شود، عاقلی پیدا شود که بگوید: شری دردنیا وجود دارد. شما هرپدیده و واقعیت وجودی وعدمی را درنظربگیرید، خواهید دید هنگامی به‌آن شر گفته می‌شود که تزاحمی بـا حیات داشته باشد که لازمهٔ آن اینست که خیرعبارت است ازهرپدیده‌ای وواقعیتی که‌ملایم وگوارای حیات بوده باشد! این طرزتفکرسطحی را باید کنار گذاشت.

**شش: تکلیف، دستور صادر ازخداوند متعال است برای تحریك انسانها درجهت کمالات**

«وَأَمَّا مَسْئَلَةُ ٱلتَّكْلِيفِ فَلَعَلَّهَا أَسْهَلُ مِنْ مَسْئَلَةِ ٱلْكَوْنِ وَإِنِّي أَعْرِضُ عَلَيْكَ مَا أَعْرِفُهُ فِي ذَٰلِكَ مُسْتَفِيداً فَأَقُولُ: إِنَّ لَفْظَةَ ٱلتَّكْلِيفِ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ حَسَبَ ٱلْاِصْطِلَاحَاتِ، وَٱلْحُكَمَاءُ يُرِيدُونَ بِهَا مَا أَذْكُرُهُ: ٱلتَّكْلِيفُ هُوَ ٱلْأَمْرُ ٱلصَّادِرُ عَنِ ٱللهِ تَعَالَىٰ ٱلسَّائِقُ لِلْأَشْخَاصِ ٱلْإِنْسَانِيَّةِ إِلَىٰ كَمَالَاتِهِمُ ٱلْمُسْتَعِدَّةِ لَهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ ٱلرَّادِعُ إِيَّاهُمْ عَنِ ٱلظُّلْمِ وَٱلْجَوْرِ وَٱرْتِكَابِ ٱلْقَبَائِحِ وَٱكْتِسَابِ ٱلنَّقَائِصِ وَٱلْاِنْهِمَاكِ فِي مُبَالَغَةِ ٱلْقُوَى ٱلْبَدَنِيَّةِ ٱلْمَانِعَةِ إِيَّاهُمْ عَنِ ٱتِّبَاعِ ٱلْقُوَّةِ ٱلْعَقْلِيَّةِ. وَأَمَّا هَلِيَّةُ ٱلتَّكْلِيفِ فَإِنَّهَا مُنْدَرِجَةٌ فِي لِمِّيَّتِهِ لِأَنَّ لِمِّيَّةَ ٱلْأَشْيَاءِ مُتَضَمِّنٌ هَلِيَّتَهَا. فَنَقُولُ فِي لِمِّيَّتِهِ: إِنَّ ٱللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ ٱلنَّوْعَ ٱلْإِنْسَانِيَّ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ ٱلْإِمْكَانُ ٱلْأَكْثَرِيُّ أَنْ تَبْقَى أَشْخَاصُهُ وَيَحْصُلَ لَهُمْ كَمَالَاتُهُمْ إِلَّا بِٱلتَّعَاضُدِ وَ ٱلتَّعَاوُنِ وَ ٱلتَّرَافُدِ لِأَنَّ غِذَائَهُمْ وَلِبَاسَهُمْ وَمَسْكَنَهُمْ مَا لَمْ تَكُنْ مَصْنُوعَةً وَهٰذَا أَكْثَرُ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَصْنَافِ ٱلتَّعَيُّشِ لَمْ يُمْكِنْهُمُ ٱلْاِسْتِكْمَالُ، وَلَيْسَ يُمْكِنُ لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَتَوَلَّىٰ بِنَفْسِهِ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ أَصْنَافِ ٱلتَّعَيُّشِ، فَٱضْطَرُّوا إِلَىٰ أَنْ يَتَوَلَّىٰ كُلٌّ مِنْهُمْ شَيْئاً مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي ٱلتَّعَيُّشِ، فَيَفْرُغَ صَاحِبُهُ عَنْ مُهِمٍّ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لَٱزْدَحَمَتْ عَلَى ٱلْوَاحِدِ أَشْغَالٌ كَثِيرَةٌ. وَإِذَا كَانَ ٱلْأَمْرُ كَذَٰلِكَ فَبِٱلْوَاجِبِ أَنْ يَضْطَرُّوا إِلَىٰ سُنَّةٍ عَادِلَةٍ يَتَعَاوَنُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ.»[1]

۱. رسالة الکون والتکلیف (جوابیه ازسؤالات قاضی ابونصر محمدبن عبدالرحیم نسوی) ص ۷۸ و ۷۹.

( واما مسئلهٔ تکلیف، شاید آسانتر ازمسئلهٔ مربوط به عالم هستی باشد. و من آنچه راکه دراین‌مسئله می‌دانم، برای‌تو عرض می کنم درحالیکه‌خود جویای فائده هستم. پس می گویم: لفظ‌تکلیف بعیدنیست که‌بحسب‌اصطلاحات‌معانی مختلفی داشته باشد. وحکماء ازلفظ‌تکلیف آنچه را که من متذکر می‌شوم اراده می کنند. تکلیف آن دستورصادرازخداوند متعال است که‌اشخاص انسانی‌را تحریک‌می کندبه کمالات خودشان‌که در حیات دنیوی و اخروی برای آنان آماده ومهیا است. تکلیف آنان راازظلم‌وجورجلو گیری می کند ومانع ازارتکاب زشتیها و اندوختن پستیها وفرو رفتن در افراط‌گری در برخورداری از قوای بدنی می‌باشد . چه‌افراط آنان را از پیروی قوهٔ عقل‌مانع می گردد.

اما **هلیت تکلیف**، پس مندرج‌است در **لمیت آن**، زیرا **لمیت** اشیاء **هلیت** آنها را در بر دارد . ) دراینجا یك توضیح‌مختصردربارهٔ هلیت و لمیت ضرورت دارد. هلیت که‌بمعنای سؤال دربارهٔیك شیئی است بر دو قسم است: **هلیت‌بسیطه** که‌عبارت است ازسؤال ازوجود شیئی ، مثلاً وقتی که گفته شد: **هل‌الانسان‌کائن**یعنی آیا انسان موجود است؟ سؤال ازکون تام ووجود انسان شده است.

و **هلیت‌مرکبه** که عبارتست از سؤال ازصفات شیئی با فراغت از وجودآن و درمثال مزبورموقعی‌هل‌مرکب می‌شود که مثلاً سؤال ازخندهٔ انسان شود: **هل‌الانسان ضاحك**. ولمیة عبارتست ازسؤال ازعلت یك شیئی. پس‌از این‌توضیح،معنای عبارت خیامی که می گوید: «هلیة‌التکلیف مندرجة فی لمیته»چنین می‌شود کـه وقتی که ما از علت یك‌شیئی آگاه‌گشتیم که عبارتست ازعلت آن‌شیئی، درحقیقت ازخود آن‌شیئی که معلول آن است نیز آگاه می‌شویم. اگرمقصود ازهلیت‌شیئی وجود آن است، با علم به وجود علت که با سؤال از لمیت به‌دست‌آورده‌ایم،علم به‌وجودآن شیئی‌پیدا می کنیم واگرمقصود ازهلیت شیئی شناخت اوصاف آن بوده باشد، با علم‌به ماهیت علت آن شیئی با تمام خصوصیاتش به‌صفات آن شیئی نیزعلم پیدا می کنیم. ترجمهٔ بقیه عبارت‌خیامی چنین است: (درلمیت تکلیف می گوییم: خداوند،عزوجل، نوع

انسانی را به‌طوری آفریده است که اکثر آنها در بقاء و به‌دست آوردن کمالات بدون همیاری و هماهنگی نمی‌توانند زندگی کنند، زیرا اگر غذا و لباس و مسکن آنان ساخته نشود ـ و اینست اکثر نیازهای معاش آنان ـ استکمال آنان امکان نمی‌پذیرد. برای هریك از آنان ممکن نیست که بتنهایی برآوردن هرآنچه راکه درزندگی نیازدارد، بعهده بگیرد وانجام بدهد، لذا مجبورشده‌اند که هریك چیزی از احتیاجات درزندگی را بعهده بگیرد وانجام دهد تا دیگری از کاری که اگرخود او بعهده بگیرداشتغالات زیادی براو روی می‌آورند، فارغ باشدوچون وضع چنین است واجب شده است که آنان به‌عمل به‌قانونی عادلانه مجبورشوند که میان خود باهمدیگر تعاون داشته باشند.)

چنانکه خیامی درمباحث آینده خواهدگفت، تکلیف عبارتست ازعمل به‌این قانون دراقسام مختلفی که دارد. ازبیانات فوق خیامی روشن شدکه چگونه باشناخت لمیت (علت) تکلیف، معنای خود تکلیف روشن می‌شود.

آیا عمربن ابراهیم خیامی دراین عبارات باکمال صراحت ضرورت تکلیف را برای انسانها تأکید نمی‌کند؟ آیاخیامی دراین عبارات ارتکاب زشتیها را ممنوع نمی‌داند؟ آیا خیامی دراین عبارات فرورفتن درشهوات وبرخورداری افراطی(غیر قانونی) ازقوای بدنی را محکوم نمی‌سازد؟ آری. بطور کاملاً جدی تکلیف راضروری می‌داند وعلت آن را لزوم اجتناب انسانها از ارتکاب زشتیها و فرورفتن درشهوات وبرخورداری افراطی (غیر قانونی) معرفی می‌نماید. آیا این شخصیت با سرودن رباعیات مشوق به‌لذت‌پرستی وبی‌اعتنائی بـه‌تکلیف با مطالب فـوق تناقض گویی نمی‌کند؟ آیا می‌توان باور کرد که انسانی با این معرفت وعظمت روحی که مطالب گذشته را می‌گوید، باآن رباعیات نخست خودرا بفریبد وسپس دیگران را!

**هفت: ضرورت بعثت انبیاء وبیان صفات آنان**

«وَتِلْكَ ٱلسُّنَّةُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَكُونُ أَقْوَاهُمْ عَقْلاً وَأَزْكَاهُمْ نَفْساً لَا يُهِمُّهُ

مِنْ أُمورِ الدُّنيا إلّا الضَّروريّاتِ و مالابُدَّ مِنهُ فِي الحَياةِ و لَيسَ هَمُّهُ فِيما يَتَوخّاهُ الرِّئاسَةَ أَوِ التَّمكُّنَ مِنْ أَمرٍ شَهوانِيٍّ أَو غَضَبِيٍّ، بَلْ يَكُونُ هَمُّهُ ابْتِغاءَ مَرضاتِ اللهِ تَعالَىٰ فِيما يَأْمُرُهُ بِهِ مِنْ إيرادِ السُّنَّةِ العادِلَةِ، لايَلْتَفِتُ فِيها لَفْتَ عَصَبِيَّةٍ وَتَفضِيلِ بَعْضٍ عَلَىٰ بَعْضٍ، وَيُمضِي حُكْمَ الشَّرعِ فِيهِمْ عَلَىٰ سَواءٍ، فَيَكونُ هٰذا هُوَ الحَقُّ الَّذِي يَفِيضُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنَ الوَحْيِ وَ مُشاهَدَةِ المَلَكُوتِ مِمّا لايَفِيضُ عَلَىٰ نَفْسِ غَيرِهِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ فِي المَرْتَبَةِ وَيَكُونُ مُتَمَيِّزاً بِاسْتِحقاقِ الطّاعَةِ وَذٰلِكَ التَّمَيُّزُ إِنَّما يَكُونُ بِمُعجِزاتٍ وَآياتٍ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّها مِنْ عِندِ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ مِنَ المَعْلُومِ أَنَّ أَشْخاصَ النّاسِ مُتَفاوِتَةٌ فِي قَبُولِ الخَيرِ وَالشَّرِّ وَالرَّذائِلِ وَالفَضائِلِ وَذٰلِكَ بِحَسَبِ أَمْزِجَةِ أَبْدانِهِمْ وَهَيْئاتِ نُفُوسِهِمْ مَعاً، وَالأَكْثَرُ مِنَ النّاسِ يَرَوْنَ مالَهُمْ عَلَىٰ غَيرِهِمْ حَقّاً واجِباً وَيُبالِغُونَ فِي اسْتِيفائِهِمْ ذٰلِكَ وَلايَرَوْنَ مالِغَيرِهِمْ عَلَيهِمْ، وَيَرَىٰ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمْ نَفْسَهُ أَفْضَلَ مِنْ نُفُوسٍ كَثِيرٍ مِنَ النّاسِ وَأَحَقَّ بِالخَيْرِ وَالرِّئاسَةِ مِنْ غَيرِها، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ هٰذا الشّارِعُ مُؤَيَّداً مُظَفَّراً لايَعْجِزُ عَنْ إِمْضاءِ حُكْمِ الشَّرِيعَةِ فِي جُمْهُورِ النّاسِ - بَعْضِهِمْ بِالوَعْظِ وَبَعْضِهِمْ بِالبُرْهانِ أَوِ الدَّلِيلِ وَبَعْضِهِمْ بِتَأْلِيفِ القَلْبِ وَالبَدَنِ وَبَعْضِهِمْ بِالتَّخْوِيفاتِ وَالإِنْذاراتِ وَبَعْضِهِمْ بِالزَّجْرِ العَنِيفِ وَالقِتالِ، وَلِأَجْلِ أَنَّ وُجُودَ مِثْلِ هٰذا النَّبِيِّ لايَتَّفِقُ أَنْ يَكُونَ فِي كُلِّ زَمانٍ، وَجَبَ أَنْ تَبْقَى السُّنَنُ المَشْرُوعَةُ مُدَّةً ما، وَهِيَ إِلَى الوَقْتِ المُقَدَّرِ فِيهِ اضْمِحْلالُها وَلايُمْكِنُ اسْتِبْقاءُ الشَّرائِعِ وَالسُّنَنِ العادِلَةِ إِلّا بِمايُذَكِّرُ النّاسَ دائِماً صاحِبَ الشَّرْعِ فَفُرِضَتْ عَلَيهِمُ العِبادَةُ المَذْكُورَةُ بِصاحِبِ الشَّرْعِ وَالحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ وَ كُرِّرَتْ عَلَيهِمْ تِلْكَ حَتَّىٰ يُسْتَحْكَمَ التَّذْكِيرُ بِالتَّكْرارِ المُتَواتِرِ.»[1]

(واین سنت وقانون ازیکی از آن انسانها صادرمی‌شود که دارای نیرومندترین عقل وتزکیه شده‌ترین نفس بوده ازامور دنیا جز ضروریات هیچ چیزی برای او اهمیت نداشته باشد. واهتمام وهدف اودر آنچه که پیش گرفته است ریاست وتمکن ازامورمربوط به‌شهوت وغضب نباشد، بلکه اهتمام و هدف اودردستوری که در اجرای سنت عادله می‌دهد فقط طلب رضای خداوند متعال بوده باشد، و هیچگونه تمایلات تعصب‌آمیز وبرتری دادن بعضی ازمردم بربعضی دیگرنداشته باشد. حکم

۱. همان، ص ۷۹ و ۸۰

شرع را میان آنان مساوی اجراء نماید. این وضع روحی و رفتاری معلول همان حق بوده باشد که ازوحی و مشاهدهٔ ملکوت برنفس او سرازیر می‌شود و به نفوس دیگران که درمرتبه از او پایین‌ترند فیضان نمی‌کند، و بدین ترتیب شایستهٔ اطاعت می‌گردد. و جزاین نیست که تمایز از دیگران بوسیله معجزات و آیاتی محقق می‌گردد که دلالت می‌کند آن تمایز از نزد پروردگار عزوجل است. پس معلوم است که اشخاص مردم در پذیرش خیر و شر و رذایل و فضائل مختلفند. این اختلاف مربوط به مجموع مزاجهای بدن و اشکال نفوس آنان می‌باشد[1] و اکثر مردم آنچه را که به نفعشان می‌باشد برعهدهٔ دیگران بعنوان حق واجب می‌بینند و در بدست آوردن آن بسیار تأکید می‌کنند و آنچه را به نفع دیگران برعهده دارند نمی‌بینند و هریك از آنان خود را از نفوس بسیاری از انسانها برتر و شایسته‌تر به خیر و ریاست می‌بیند. لذا واجب است که شارع مقدس تأیید شده (از طرف خدای متعال) و پیروز باشد تا از اجراء و انفاذ حکم شرع در همهٔ مردم ناتوان نگردد، بعضی را با پند و اندرز، بعضی دیگر را با برهان و دلیل و برخی را با ایجاد الفتهای قلبی و بدنی[2] و گروه‌های دیگری را با تهدید و ترساندن و دسته‌هایی

۱. خیامی در این مبحث اختلاف مردم را در پذیرش خیر و شر و رذایل و فضائل به سبب اختلاف آنان درمجموع مزاجهای مادی واشکال روانی آنان می‌داند. بدیهی است که این نظریه تقریباً همان جبر را تأیید می‌کند که در برخی از رباعیات منسوب بدوی مشاهده می‌شود. همچنین در رسالهٔ تتمهٔ کون و تکلیف (ص۸۸) سئوال و پاسخ از جبری و غیر جبری را اینطور بیان می‌کند: وسئواله عن ای الفریقین اقرب الی الصواب فلعل الجبری اقرب الی الحق فی بادئ الرای وظاهر النظر من غیر ان یتلجلج فی هذیانه و یتغلغل فی خرافاته فانه حینئذ یبعد عن الحق جداً (واما سئوال سائل از اینکه کدام یك از دو طائفه ــ جبری و غیرجبری ــ به حقیقت نزدیکتر است. شاید جبری در نظر اولی وظاهر نظر به حق نزدیکتر باشد؛ بشرط اینکه در هذیان خود تکرار و تردد نداشته باشد و در خرافاتش غوطه نخورد، زیرا در این هنگام قطعاً از حق دور خواهد گشت.)

۲. این جمله از آیهٔ ۱۲۵ در سوره النّحل استفاده شده است: ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ (به راه پروردگارت با حکمت و موعظهٔ نیکو دعوت کن و با آنان با بهترین راه بحث و جدل نما).

را با زجر کردن تند و کشتن. وچون وجود مثل این پیغمبردرهرزمانی ممکن نیست، واجب است که قوانین مشروعهٔ اومدتی پایدار بماند واین مدت تا آن وقتی که برای ازبین رفتن آن مقدر باشد، کشیده می‌شود. و شرایع وقوانین عادلـه را نمی‌تـوان پایدارنگه داشت مگراینکه مردم دائماً صاحب شرع رامتذکرشوند لذا عبادت‌راکه با صاحب شرع وحق جل‌وعلا ذکرمی‌شود مقررداشت وتکرارعبادت رابرای آنان مقررفرمود تا تذکربوسیلهٔ تکرارپی‌درپی مستحکم گردد.) شرائط نبوت یك پیامبراز دیدگاه عمربن ابراهیم خیامی همانها است که دیگر حکماء ومتکلمین اسلامی‌متذکر شده‌اند. مانند:

۱) دارای نیرومندترین عقل که عالیترین وسیلهٔ تمیزحق ازباطل و وصول به واقعیات، است. مسلم است که این عقل فقط آن عقل نظری محض‌نیست که برمبنای اصول وهدفهای خواسته شده حرکت می کند اعم ازاینکه به‌صلاح همه موجودیت انسانی باشد یا نه. این عقل همان حجت باطنی خداوند رحمن است که در پیامبران درحد اعلا باید وجود داشته باشد.

۲) نفس پیامبرباید تزکیه شده‌ترین ومهذب‌ترین نفوس باشد. زیرا کمترین آلودگیهای خود طبیعی وامیال حیوانی، نفس را از قابلیت گیرندگی وحی و ارتباط با عالم ملکوت ودریافت فروغ جمال وجلال الهی محروم می‌سازد. چنین نفسی که غوطه‌وردرپدیده‌های حیوانی است به‌هیچ وجه نمی‌تواند انسانها را به اوج‌سعادت وکمالی که خداوند برای آنان مقررفرموده است نائل بسازد.

۳) کمترین آلودگی به اموردنیا نداشته باشد مگـرتحصیل مقدار ضروری. اصلاً دنیا بدان جهت که دنیا است نباید برای اواهمیتی داشته باشد درهرشکلی که جلوه کند خواه درامورمربوط به‌شهوت وغضب وخواه مربوط به‌ریاست بوده‌باشد.

۴) همهٔ همت خود را برای وصول به هدف اعلای خود بگمارد و مصروف بسازد. این هدف اعلا عبارتست ازطلب رضای خداوندی درهمه دستوراتی که صادر می کند ودرهمه گفتارو کرداری که بعنوان ابلاغ رسالت ازاوصادرمی گردد.

۵) همه انسانها را همانگونه که خداوند متعال فرموده است به یکسان منظور بدارد: یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَأُنْثَیٰ وَجَعَلْنَاکُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاکُمْ.[1] (ای مردم، ما شمارا از یك مرد و زن آفریدیم و شمارا طوائف و قبائل گوناگون قرار دادیم تا باشناخت یکدیگر هماهنگ گردید و قطعاً با کرامت‌ترین شما نزد خداوند متعال با تقوی‌ترین شما است). طبق این اصل اساسی انسانی پیامبر دور از هرگونه تمایلات تعصبی و برتری دادن بعضی از مردم بر بعضی دیگر می‌باشد، نتیجه این اصل اجرای مساوی احکام شرع از طرف پیامبر برای همهٔ انسانها است. علت لزوم اطاعت پیامبر حقی است که از وحی و مشاهده ملکوت بر نفس او وارد می گردد و این تمایز بزرگ بوسیلهٔ ظهور معجزات و بروز آیات نصیب پیامبر می گردد که دلالت دارد به‌اینکه آن تمایز از خداوند متعال نصیب او گشته است.

### هشت: سه منفعت بسیار با اهمیت اوامر و نواهی الهی و نبوی

«ثُمَّ یَحْصُلُ مِنْ تَلَقِّی الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِی الْإِلٰهِیَّةِ وَالنَّبَوِیَّةِ بِالطَّاعَاتِ ثَلاثُ مَنَافِعَ: أَحَدُهَا: ارْتِیَاضُ النَّفْسِ بِتَعَوُّدِهَا الْإِمْسَاكَ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَزَمِّهَا عَنِ الْقُوَّةِ الْغَضَبِیَّةِ الْمُکَدِّرَةِ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِیَّةِ. وَالثَّانِیَةُ: تَعْوِیدُهَا النَّظَرَ فِی الْأُمُورِ الْإِلٰهِیَّةِ وَأَحْوَالِ الْمَعَادِ فِی الْآخِرَةِ لِتَجُرَّهَا الْمُوَاظَبَةُ عَلَی الْعِبَادَاتِ مِنْ جَانِبِ الْغُرُورِ إِلَیٰ جَنَابِ الْحَقِّ وَالتَّفَکُّرِ فِی الْمَلَکُوتِ وَتُحَرِّضُهَا عَلَیٰ تَحَقُّقِ وجودِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ أَعْنِی الَّذِی عَنْهُ وُجُودُ کُلِّ مَوْجُودٍ، جَلَّ جَلَالُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَلَا إِلٰهَ غَیْرُهُ، الَّذِی فَاضَتِ الْمَوْجُودَاتُ عَنْهُ مُنْتَظِمَةً فِی سِلْسِلَةِ التَّرْتِیبِ الَّتِی اقْتَضَتْهَا الْحِکْمَةُ الْحَقَّةُ بِالْبُرْهَانِ الْمَبْنِیِّ عَلَی الْقِیَاسِ الْمُجَرَّدِ عَنْ أَصْنَافِ التَّمْوِیهَاتِ وَالْمُغَالَطَاتِ. وَالثَّالِثَةُ: تَذْکِیرُهُمُ الشَّارِعَ الْحَقَّ وَ مَا أَتَیٰ بِهِ مِنَ الْآیَاتِ وَالْإِنْذَارَاتِ وَوَعْدَهُ وَوَعِیدَهُ الْمُمْضِی أَحْکَامَ السُّنَّةِ الْعَادِلَةِ فِیمَا بَیْنَهُمْ فَیَجْرِی بَیْنَهُمُ التَّعَادُلُ وَالتَّرَافُدُ وَیَبْقَیٰ نِظَامُ الْعَالَمِ الَّذِی اقْتَضَتْهُ حِکْمَةُ الْبَارِئِ، جَلَّ وَعَلَا، عَلَیٰ حَالِهِ فَهٰذِهِ هِیَ مَنَافِعُ التَّکْلِیفِ وَ مَنَافِعُ الْعِبَادَاتِ. ثُمَّ زَادَ لِمُسْتَعْمِلِیهِ الْأَجْرَ وَالثَّوَابَ فِی الْآخِرَةِ، فَانْظُرْ إِلَیٰ حِکْمَةِ الْحَیِّ الْقَیُّومِ ثُمَّ

۱. الحجرات، آیهٔ ۱۳.

إِلَىٰ رَحْمَتِهِ تَلْحَظُ جَنَاباً تَبْهَرُكَ عَجَائِبُهُ. هٰذَا هُوَ ٱلْقَدْرُ ٱلنَّزْرُ ٱلَّذِي لَاحَ لِي فِي ٱلْحَالِ، فَعَرَضْتُهُ عَلَىٰ مَجْلِسِكَ ٱلرَّفِيعِ أَيُّهَا ٱلْكَامِلُ ٱلْأَوْحَدُ لِكَيْ تَسُدَّ خَلَلَهُ وَتُصْلِحَ فَاسِدَهُ وَتُعَوِّضَنِي عَنْهُ مَا أَسْكُنُ إِلَيْهِ بِلِقَائِكَ ٱلشَّرِيفِ وَكَلَامِكَ ٱللَّطِيفِ؛ وَٱللهُ تَعَالَىٰ أَعْلَمُ بِٱلصَّوَابِ. وَٱلْحَمْدُ لِلهِ أَوَّلاً وَآخِراً وَبَاطِناً وَظَاهِراً». (رسالهٔ کون وتکلیف، ص ۸۰ و ۸۱)

(سپس از اطاعت اوامر و نواهی الهی و نبوی سه منفعت حاصل می شود: یك) ریاضت دادن نفس به جهت عادت دادن آن به خودداری از شهوتها و مهار کردن جوشش قوهٔ غضبی که قوهٔ عقل را تیره و مکدر می کند. دو) عادت دادن نفس به نظر در امور الهی و احوال معاد در آخرت، تا مواظبت بر عبادات نفس را از دنیا و غرور به بارگاه حق و تفکر در ملکوت بکشاند و نفس را به دریافت وجود حق اول یعنی آن موجودی برانگیزد که وجود هر موجود از او است که جلالش بزرگ و اسمائش مقدس است و خداوندی غیر از او نیست، خداوندی که همهٔ موجودات با انتظام در سلسله ترتیبی که حکمت حق مقتضی آن بوده است، از او به جریان افتاده است. این حقیقت با برهانی مبنی بر قیاس دور از انواع ابهام گوئی و مغالطه ها اثبات شده است. سه) به یادداشتن دائمی شارع حق و آیات و تهدیدها و وعده و وعیدها و، شارع حقی که اجرا کننده احکام سنت عادله در میان مردم است. در نتیجه میان مردم تعادل و هماهنگی برقرار می گردد و نظام هستی که حکمت خداوندی آن را اقتضاء کرده است، بر حال خود پایدار می ماند. این است منافع تکلیف و منافع عبادات. سپس خداوند متعال به اضافه منافع مزبوره برای عمل کنندگان به اوامر و نواهی الهی و نبوی اجر و پاداش در آخرت مقرر فرموده است. پس بنگر در حکمت خداوند حی و قیوم. سپس بنگر در رحمتش که مقامی را خواهی دید که شگفتیهایش ترا خیره خواهد ساخت. این بود مقداری اندك که در این حال برای من آشکار گشت و آن را به مجلس با عظمت توای کامل بی نظیر تقدیم کردم تا خلل آن را رفع و فاسدش را اصلاح نمایی و حظی که از دیدار شریف و کلام لطیف تو در می یابم پاداشی برای آن باشد. و خداوند متعال بر حقیقت داناتر است. و حمد مر خدای را اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً).

عبارات فوق نیازی به‌توضیح زیاد ندارد. آنچه‌که با نظر به مجموع مطالب موجوده درعبارات فوق اهمیت دارد توجه دقیق به‌معانی منافع سه‌گـانه است کـه خیامی برای تکلیف (انجام اوامرونواهی‌الهی ونبوی) بیان نموده است. مخصوصاً دورشدن انسان ازجایگاه غرورونزدیك شدن به‌بارگاه حق و مقام ربوبی وتفکر در ملکوت ودریافت حق جل وعلاء.

آیا این مطالب با آن رباعیات تحریك کننده به پوچ گرایی و لـذت پرستی سازگار می‌باشند؟

# آغاز و انجام کتابهای علمی و فلسفی عمر بن ابراهیم خیامی

یکی از نکات بسیار جالبی که درمعرفی وضعیت روحی خیامی حائز اهمیت است، چگونگی آغاز وپایان کتابهای وی است.

خیامی مانند دیگرفلاسفه ودانشمندان صاحبنظردرهستی شناسی که درمعارف خود به‌اصول ومبادی هستی معتقد است، بـا جملات نیایش ومطالب معنوی آغاز می کند و به پایان می‌رساند. باید دید آیا امکان دارد آنهمه نیایش و مطالب معنوی بسیارباعظمت ، تصنعی‌و ساختگی بوده وخیامی بوسیلهٔ آنها خود ومردم را بفریبد؟

۱) خیامی کتاب مربوط به «جبرومقابله»را با این جملات شروع می کند:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِینَ، وَٱلصَّلَوٰةُ عَلَىٰ أَنْبِیَائِهِ أَجْمَعِینَ[۱] (سپاس مرخداوندرا که پروردگارعالمیان است ودرود برهمه پیامبران او) پس‌ازچند جمله...می گوید: وَٱللّٰهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ وَإِلَیْهِ ٱلْمَفْزَعُ[۲] . (وخداوندآست که درهمه حال مورد استعانت

۱. «رسالة الحکیم الفاضل غیاث الدین عمر الخیامی فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابله» ص ۱ ازنسخه اصلی ؛ و ص ۹ چاپ مسکو، ۱۹۶۲.

۲. پیشین، ص ۲ ازنسخه اصلی.

وپناه وعرض نیاز بسوی‌او است) پس ازجملاتی می گوید: و اعتصمت بحبل التوفیق من الله تعالی راجیاً منه ان یوفقنی...[۱] (ومن چنگ زدم به‌طناب توفیق ازخداوند متعال. بااین امید که مرا موفق بدارد...) ودر پایان این کتاب این جمله رانوشته است: والله المیسر لهذه العویصات بمنه وکرمه[۲] (وخداوند است تسهیل کننده این مشکلات با احسان وکرمش).

۲) خیامی کتاب مصادرات اقلیدس را با عبارت زیر شروع می کند: اَلْحَمْدُلِلّٰهِ وَلِیِّ الرَّحْمَةِ وَالْإِنْعَامِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِینَ اصْطَفَىٰ وَخُصُوصاً عَلَىٰ سَیِّدِ الْأَنْبِیَاءِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِینَ أَجْمَعِینَ. إِنَّ تَحْقِیقَ الْعُلُومِ وَتَحْصِیلَهَا بِالْبَرَاهِینِ الْحَقِیقِیَّةِ مِمَّا یُفْتَرَضُ عَلَىٰ طَالِبِ النَّجَاةِ وَالسَّعَادَةِ الْأَبَدِیَّةِ وَخُصُوصاً الْکُلِّیَّاتِ وَالْقَوَانِینِ الَّتِی یُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَىٰ تَحْقِیقِ الْمَعَادِ وَ إِثْبَاتِ النَّفْسِ وَبَقَائِهَا وَ تَحْصِیلِ أَوْصَافِ وَاجِبِ الْوُجُودِ تَعَالَىٰ بِحَسَبِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ...[۳] (سپاس مرخدای راکه صاحب رحمت واحسان است و درود بر همهٔ آن بندگانش که آنان را برگزیده‌است، مخصوصاً برسرورپیامبران محمدواولاد پاك او. تحقیق علوم وتحصیل آنها با براهین حقیقی برای جویندهٔ نجات وسعادت‌ابدی ازجملهٔ واجباتست ومخصوصاً آن کلیات وقوانینی که بوسیلهٔ آنهاتوفیق تحقیق معادو اثبات نفس وبقاء آن به‌دست‌می آیدوهمچنین بوسیلهٔ آن کلیات وقوانین صفات خداوند بزرگ وفرشتگان وترتیب جریان خلقت واثبات نبوت ورسالت سرورمطاع درمیان خلق که آنان را به‌مقدار طاقت انسانی امرونهی می فرماید).

آیامی توان گفت: خیامی مطالب بالا را به‌طور تصنعی وبه قصد فریب دادن خود ودیگران گفته‌است؟ چنین احتمالی نه دربارهٔ عمربن ابراهیم خیامی که‌فیلسوف‌ودانشمند

۱. پیشین

۲. پیشین، پایان کتاب.

۳. رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس ، تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة الحق ابی الفتح عمربن ابراهیم الخیامی (ص۳۷ ازچاپ فوق) .

است وهیچ فیلسوف و دانشمندی نمی تواند وجدان علمی خود را با روش ماکیاولی آنهم در فلسفه و علم؛ آنهم بوسیله عالیترین مفاهیم و حقائق لجن مال کند، بلکه حتی یك انسان معمولی هم که از عقل و وجدانی برخوردار باشد، نمی تواند آن نیایشها و مطالب عالی را برای مسخره کردن مردم روی کاغذ بیاورد و انسانهایی را که با کمال خلوص در راه وصول به معرفت تلاش می کنند بفریبد.

در پایان این کتاب جملات زیر دیده می شود: وَإِذْقَدْأَتَيْنَا عَلَىٰ جَمِيعِ ٱلْغَرَضِ ٱلْمَقْصُودِ نَحْوَهُ فِي هَٰذِهِ ٱلرِّسَالَةِ فَقَدْكَانَ لَنَاأَنْ نُتِمَّ ٱلْمَقَالَةَ حَامِدِينَ لِلَّهِ تَعَالَىٰ وَٱعْلَمْ أَنَّاقَدْ أَوْدَعْنَا فِي ٱلرِّسَالَةِ وَخُصُوصاً فِي ٱلْمَقَالَتَيْنِ ٱلْأَخِيرَتَيْنِ مَعَانٍ دَقِيقَةٍ جِدّاً وَٱسْتَوْفَيْنَا ٱلْكَلَامَ فِيهَا بِحَسَبِ هَٰذَا ٱلْغَرَضِ، فَمَنْ تَأَمَّلَهَا وَتَحَقَّقَهَا ثُمَّ ٱشْتَغَلَ بِفَهْمِ مَا يَبْتَنِي عَلَىٰ هَٰذِهِ ٱلْمُقَدَّمَاتِ كَانَ عَالِماً بِٱلْهَنْدَسَةِ عِلْماً حَقِيقِيّاً بِحَسَبِ ٱلصِّنَاعَةِ، فَإِذَا تَحَقَّقَ مَبَادِئَهَا مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ٱلْأُولَىٰ كَانَ عَالِماً بِهَا بِحَسَبِ ٱلْعَقْلِ وَٱللَّهُ مَحْمُودٌ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ وَٱلصَّلَوٰةُ عَلَىٰ خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّيِّبِينَ ٱلطَّاهِرِينَ وَحَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْمُعِينُ[1] (حال که تمامی غرض هدف گیری شده در این رساله را بیان نمودیم اکنون موقع آن رسیده است که مقاله را با حمد خداوند متعال به پایان بریم: وبدانکه ما در این رساله مخصوصاً در دو مقالهٔ اخیر آن معانی را که جداً دقیق است آوردیم و مطابق هدفی که داشتیم کلام را تکمیل نمودیم. هر کس در این معانی تأمل و تحقیق نماید، سپس به فهمیدن آنچه که مبتنی بر این مقدمات است مشغول شود، با علم حقیقی مطابق فن هندسه به آن عالم می گردد و هنگامی که اصول آن را از حکمت اولی دریافت تحقیقی نماید، مطابق عقل به هندسه علم پیدا می کند و خداوند در هر حال محمود (سزوار حمد) است و درود بر بهترین خلق او محمد و اولاد پاك او، و خداوند برای ما کافی است و او بهترین یاری کننده است.)

۳) رسالهٔ جوابیه از دو مسئلهٔ کون (هستی) و تکلیف را با مقدمه‌ای شروع می کند و در این مقدمه این جمله آمده است: وَٱعْتَصِمُ بِفَضْلِ ٱلتَّوْفِيقِ مِنَ ٱللَّهِ تَعَالَىٰ إِنَّهُ وَلِيٌّ

۱. شرح ما اشکل من مصادرات، ص ۵۱ نسخه اصلی و ص ۶۲ از نسخه مجموع.

كُلِّ خَيْرٍ وَمُفِيضُ كُلِّ عَدْلٍ[۱] (ومن چنگ به دامن توفیق الهی می‌زنم، زیرا او است صاحب تمام خیرات و افاضه کنندهٔ همه عدلها). پایان این رساله چنین است: وَاللّٰهُ تَعَالَىٰ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ، وَالْحَمْدُلِلّٰهِ أَوَّلاً وَآخِراً وَبَاطِناً وَظَاهِراً[۲] (وخداوند متعال‌داناتر است به‌واقعیت وحمد مرخدای را است اولاً وآخراً وباطناً وظاهراً).

۴) این جملات در پایان الرسالة الاولی فی الوجود آمده است: وَ نِعْمَ مَاقَالَ فَاضِلُ الْمُتَأَخِّرِينَ رُوِّحَ رَمْسُهُ وَقُدِّسَ نَفْسُهُ فِي بَعْضِ مُبَاحَثَاتِهِ: لَعَلَّ الْوُجُودَ الَّذِي هُوَ مَاهِيَّةُ الْحَقِّ الْأَوَّلِ هُوَ الْوَاجِبِيَّةُ، وَإِنَّمَاقَالَ ذٰلِكَ لِأَنَّ الْوَاجِبِيَّةَ الْمُطْلَقَةَ لَاشِرْكَةَ فِيهَا بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ. ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْوُجُودَ الَّذِي هُوَ مُقَابِلُ الْعَدَمِ الْمَقُولِ عَلَىٰ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ هُوَمِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ، فَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْمَعْنَىٰ أَمْراً عَلَىٰ حِدَةٍ لَتَكَثَّرَ بِهِ ذَاتُ الْبَارِي، جَلَّ جَلَالُهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوّاً كَبِيراً، وَعِنْدَ هٰذَا الْمَوْقِفِ عَدِيدُ مُبَاحَثَاتٍ عَمِيقَةٍ وَتَحْصِيلَاتٍ كَثِيرَةٍ وَتَحَاقِيقُ جَمَّةٌ، وَمَنْ أَخَذَتْهُ الْفِطَانَةُ بِيَدِهِ وَصَحِبَهُ تَوْفِيقٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالَىٰ صَادَفَ فِي التَّوْحِيدِ هٰهُنَا مَايَسْكُنُ إِلَيْهِ الْعَقْلُ نَسْأَلُ اللّٰهَ التَّوْفِيقَ لِلْوُصُولِ إِلَى الْكَمَالِ وَالْحَمْدُلِلّٰهِ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ[۳] (وچه خوب گفته است فاضل متاخرین که خاکش معطر ونفسش مقدس باد دربعضی از مباحثش: شاید وجودی که ماهیت حق اول (باری تعالی) است، واجبیت (واجب بودن) است. وآن فاضل بدان جهت این مطلب راگفته است که واجبیت مطلقه بهیچ وجه با غیرذات خدا اشتراك ندارد.

سپس آن فاضل گفته است وجودی که مقابل عدم است وبرهمهٔ اشیاء گفته می‌شود (یا محمول قرارمی گیرد) ازلوازم آن ماهیت است، اگر آن معنی امری علیحده وزائدبرذات بود، ذات خداوندجل جلاله‌متکثرمی گشت‌وذات‌خداوندی‌بسیار

۱. رسالة الکون و التکلیف، للحکیم عمر بن ابراهیم الخیامی (جواب سئوالات قاضی ابونصرمحمدبن عبدالرحیم) مقدمهٔ ص ۳ از نسخهٔ اصلی وص ۷۴ ازنسخهٔ مجموع.

۲. پایان مأخذ مزبور ص ۱۰ ازنسخهٔ اصل وص ۸۱ ازنسخهٔ مجموع.

۳. پایان الرسالة الاولی فی‌الوجود، للحکیم عمر بن ابراهیم الخیامی (ص ۱۵ از نسخهٔ اصلی و ص ۹۵ ازنسخهٔ مجموع. مقصود از«فاضل المتاخرین» ابن سینا است.)

برتر از آن است که نا آگاهان می گویند. در این مورد مناحبات متعدد و تحصیلات فراوان و تحقیقات عام و بزرگ وجود دارد. و هر کس که هشیاری کمکش کند و از خداوند متعال توفیق همراهش شود، در این مسائل به توحیدی خواهد رسید که عقل با دریافت آن آرامش بگیرد. از خداوند سبحان برای وصول به کمال توفیق مسألت می نماییم و حمد خدای را در همه حال).

۵) آغاز رِسالَةٌ فِی ٱلْوُجُودِ عَنِ ٱلشَّیْخِ ٱلْإِمَامِ حُجَّةِ ٱلْحَقِّ عَلَی ٱلْخَلْقِ عُمَرَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ ٱلْخَیَّامِیِّ قَدَّسَ ٱللهُ رُوحَهُ چنین است: بِسْمِ ٱللهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِیمِ سُبْحَانَ ٱلَّذِی جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ أَعْطَیٰ كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَیٰ وَأَحْصَیٰ كُلَّ شَیْءٍ عَدَداً وَٱلصَّلٰوةُ عَلَیٰ نَبِیِّهِ ٱلْمُصْطَفَیٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّاهِرِینَ[1] (به نام خداوند بخشایشگر مهربان پاکیزه خداوندی که جلالش بزرگ و اسمائش مقدس است. خلقت هرشیئی را ایجاد نموده سپس آن را [برای جریان قانونی خود] هدایت فرمود و کمیت هر چیز را شمارش فرمود [مبنای حساب مقرر داشت] و درود بر پیامبرش مصطفی محمد و اولاد پاک او باد). این رساله با جملات زیر به پایان می رسد:

فَقَدْ بَانَ أَنَّ جَمِیعَ ٱلذَّوَاتِ وَٱلْمَاهِیَّاتِ إِنَّمَا تَفِیضُ مِنْ ذَاتِ ٱلْمَبْدَءِ ٱلْأَوَّلِ ٱلْحَقِّ جَلَّ جَلَالُهُ عَلَیٰ تَرْتِیبٍ وَفِی سِلْسِلَةِ نِظَامٍ وَهِیَ كُلُّهَا خَیْرَاتٌ لَاشَرَّ فِیهَا بِوَجْهٍ مِنَ ٱلْوُجُوهِ إِنَّمَا ٱلشَّرُّ ٱلَّذِی هُوَ ٱلْعَدَمُ أَوْلَازِمُهُ یَحْصُلُ مِنْ ضَرُورَةِ ٱلتَّضَادِّ عَلَیٰ مَا قَدْ عَرَفْتَ تَفْصِیلَهُ. تَعَالَی ٱللهُ عَمَّا یَقُولُ ٱلظَّالِمُونَ ٱلْمُلْحِدُونَ عُلُوّاً كَبِیراً وَلَاحَوْلَ وَلَاقُوَّةَ إِلَّا بِهِ وَهُوَ حَسْبِی وَنِعْمَ ٱلْمُعِینُ وَٱلْحَمْدُ لِلّٰهِ ٱلَّذِی هُوَ ٱلْمَبْدَءُ ٱلْأَوَّلُ وَصَلَّی ٱللهُ عَلَیٰ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّیِّبِینَ ٱلطَّاهِرِینَ[2] (پس آشکار گشت اینکه ذاتها و ماهیتها فقط از ذات مبدء اول حقّ جلّ جلاله به ترتیب و در سلسله افاضه می شود که همه آنها خیرات است و به هیچ وجهی از وجوه شری در آنها وجود ندارد، جز این نیست شری که عدم یا لازمه عدم است

۱. رسالة فی الوجود، عن الشیخ الامام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراهیم الخیامی (ص ۱ از نسخهٔ مجموع و این رسالهٔ دوم درباره وجود از خیامی است).

۲. پیشین، (ص ۸ از نسخهٔ اصلی و ص ۱۰۵ از نسخهٔ مجموع).

ازضرورت تضاد حاصل می گردد چنانکه تفصیل آن را درگذشته شناختی. خداوند بسیار برتراز آن است که ظالمان وملحدان می گویند، حول وقوه‌ای جز با خدا نیست وتنها خدا مرا بس است واو است بهترین یاری دهنده وحمد مرخدارا است که‌او است مبدء اول و درود خداوندی برسرورما محمد واولاد پاك وپاكیزه اوباد).

۶) کتاب رسالة فی کلیة الوجود[۱] پس ازمقدمه با ایـن عبارات شروع می‌شود: «فصل اول ـ بدانکه هرچه موجود است بجزذات باری تعالی یك جنس است و آن جوهراست وجوهربردوقسم است...»[۲] وپایان کتاب به‌قرارزیراست: «فصل سوم ـ بدان که کسانی که‌طالبان‌شناخت‌خداوندند سبحانه وتعالی‌چهارگروهند: اول‌متکلمانند که ایشان به جدل وحجتهای اقناعی‌راضی‌شده‌اند وبدان قدربسنده کرده‌انددرمعرفت خداوندتعالی. و دوم، فلاسفه وحکمااند که ایشان بـه ادله عقلی صرف در قـوانین منطقی طلب شناخت کرده‌اند وهیچگونه به‌ادلهٔ اقناعی قناعت نکردند ولیکن ایشان نیزبشرائط منطقی‌وفانتوانستند بردن،از آن عاجز آمدند. وسوم، اسماعیلیانند که‌ایشان گفتند که طـریق معرفت صانع وذات وصفات وی را اشکالات بسیار است وادلـه متعارض وعقول در آن متحیروعاجز، پس اولی‌تر آن باشد که از قول صادق طلبند. وچهارم ـ اهل تصوفند که ایشان به‌فکرو اندیشه طلب معرفت نکردند بلکه به تصفیه باطن وتهذیب اخلاق، نفس ناطقه را ازکدورت طبیعت و هیئت بدنی منزه کردند، چون آن جوهرصاف گشت ودرمقابلهٔ ملکوت افتاد، صورتهای آن به‌حقیقت در آن جایگاه پیدا شود، بیشك‌وشبهتی این طریقه‌ازهمه بهتراست، چه معلوم شده است که هیچ کمالی بهترازحضرت خداوند نیست وآن جایگاه منع وحجاب نیست به‌کس، هرآنچه آدمی راهست ازجهت کدورت طبیعت باشد، چه‌اگرحجب زائل‌شود وحائل ومانع دورگردد، حقایق چیزها چنانکه باشد ظاهرومعلوم شود و سیدکائنات بـدین

۱. این رساله به‌نام رسالة سلسلة الترتیب نیزمعروف است و با این جمله آغاز می‌شود: بسم الله الرحمن الرحیم.چنین گوید ابوالفتح عمربن ابراهیم الخیامی.

۲. پیشین (ص ۱ ازنسخهٔ اصلی و۱۰۸ ازنسخهٔ مجموع).

اشارت کرده است: إِنَّ لِرَبِّکُمْ فِی أَیَّامِ دَهْرِکُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا[۱] (و قطعاً پروردگار شما در ایام دهر شما دمهایی دارد، هشیار باشید و خود را در معرض برخورداری از آن قرار بدهید).

دو مسئله در عبارات فوق باید مورد دقت قرار بگیرد:

مسئلهٔ یکم) مسلماً مقصود خیامی از اهل تصوف متصوفه حرفه‌ای نیست، بلکه مقصود وی عرفایی هستند که از عرفان نظری و عملی برخوردارند. عرفان مثبت اسلامی نه تنها منطق عقل سلیم را مطرود نمی‌سازد، بلکه فعالیت صحیح این عقل سلیم را یکی از ضروری‌ترین نیازهای مغزی و روحی بشر در مسیر کمال می‌داند و به عبارت کلی‌تر عرفان مثبت اسلامی چیزی را از روح و مغز انسانی حذف نمی کند، بلکه در حرکت به سوی رشد و کمال اصلاحش می کند و تنظیمش می نماید.

مسئلهٔ دوم) که به نظر می‌رسد خیامی می‌بایست دقت بیشتری درباره آن داشته باشد، اینست که چهار گروه متکلمین، فلاسفه، اسماعیلیان و اهل عرفان اگر هم در عبارات و سخنانشان یکدیگر را طرد نمایند، نمی‌توانند واقعیت را که چند بعدی بودن ارتباط با خداوند متعال است، منکر شوند. می‌توان چندبعدی بودن واقعیت ارتباط با خدا را بدین ترتیب تقریر نمود:

۱) بعدی که متکلمان در ارتباط انسان با خدا در نظر گرفته‌اند، جدل محض و حجت اقناعی بی‌مأخذ نیست، زیرا آنان استدلالهای متنوعی در روش انّی مانند قانون علیت و نظم و ضروریات و ابستگی ما بالغیر به ما بالذات با تکیه به وحی و آثار منقول از پیشوایان الهی صادق می آورند که برای اثبات وجود خداوند متعال منطقی می‌باشد و اینکه دلائلی که متکلمان آورده‌اند مورد بحث و مناقشه می‌باشد، آن کدامین دلیل است که اگر بشر بخواهد در آن مناقشه‌ای ایجاد کند امکان نداشته باشد، اگرچه آن دلیل مستند به بدیهیات بوده باشد. پس متکلمان وجود خدا را از راههایی اثبات می کنند که اگر شخص سلیم النفس با دقت در آنها بررسی کند، خواهد دید با نظر

۱. پیشین (ص ۸ از نسخهٔ اصلی و ص ۱۱۴ و ۱۱۵ از نسخهٔ مجموع).

به خصوصیت طرقی که متکلمان درنظر گرفته‌اند، صحیح است. الطرق الی الله بعدد انفاس (یانفوس) الخلائق (راهها به‌سوی خدا به‌شمارهٔ نفسهایا نفوس خلائق است).

۲) بعدی راکه فلاسفه وحکماء منظورنموده‌اند، بدون اینکه منافاتی با بعد منظورمتکلمان داشته باشدبکارانداختن عقل محض درپرتوقوانین منطقی می‌باشد. اگرعقل دوراز آلودگیهای تخیلات ونفسانیات بکاربیفتد قطعاً بهمان نتیجه خواهد رسید که به‌قول خیامی متکلمان واسماعیلیان که پیروی ازپیشوای صادق راحجت می‌دانندو عرفاکه توضیح خواهیم داد، رسیده‌اند. اگراسماعیلیان درخداشناسی ازقول صادق پیروی می کنند آیا قول صادق می تواند خلاف عقل سلیم وخلاف وحی بوده باشد. همچنین روش عرفاکه خیامی آن را می‌پسندد، نه ازباب اینست که این روش برضد روشهای سه‌گانه مزبوراست، بلکه‌از آن‌جهت است که عرفان با دستوری که به‌تهذیب نفس وتحصیل وارستگیها وگذشت از شئون حیوانی می‌دهد قلب آدمی را آماده دریافت جمال وجلال الهی می‌نماید. واین معنی غیرازاستدلال برای اثبات اصل وجود خداوند متعال است. لذا حتی نه‌تنها سه‌گروه فوق بلکه هرگروه و شخصیتی باضافه اثبات وجود خدا با هردلیلی هم که باشد، مجبوراست راه ارتباط با خدارا که «تخلق باخلاق الله وتأدب بآداب‌الله» است بطورجدی مطرح نماید.

۷) آغاز کتاب نوروزنامه به‌این قراراست: «سپاس وستایش مرخداری راجل جلاله که آفریدگارجهان است ودارندهٔ زمین وزمان است وروزی ده جانورانست و داننده آشکارونهان است، خداوند بی‌همتا وبی‌انباز وبی دستوروبی‌نیاز. یکی نه از حد قیاس وعدد، قادرومستغنی ازظهیرومدد و درود برپیغمبران اواز آدم صفی تاپیغمبر عربی محمد مصطفی صلی‌الله علیهم‌اجمعین وبرعترت واصحاب وبرگزیدگان.»[۱]

این احتمال که ممکن است بعضی ازنویسندگان دارای حساسیت به‌حقائق مذهبی بگویند: آوردن اینگونه جملات درآغازوپایان کتابها رسم بوده است یا خیامی برای فریب‌دادن مردم (به قول نویسندهٔ ترانه‌های خیام) نوشته است، پاسخش

۱. نوروزنامه، حکیم عمربن ابراهیم خیامی (ص۱ از نسخهٔ اصلی، ص ۱۱۸ از نسخهٔ مجموع).

خیلی روشن است، زیرا اولاً اگراین جملات فقط حمد خدا ودرود بر پیغمبر بود، احتمال مزبور قابل توجه بود ولی آن جملات ونیایشهای زیبا که دلالت برایمان نویسنده ونشاط معنوی او دارد، بااین احتمال نمی‌سازد. وثانیاً گاهی دروسط مطالب یك رساله باز حالت معنوی الهی ازخیامی مشاهده می کنیم مانند جملاتی که پس ازمقدمه وپیش از شروع مقاله یکم در رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس آورده است: بسم الله الرحمن الرحیم ــ والتوفیق والعصمة بیدالله (عصمت ازگناه وتوفیق ومصون گردیدن ازخطا به‌دست خداونداست.

**مسائلی دیگردر بارهٔ روحیهٔ مذهبی عمربن ابراهیم خیامی**

۱) درشمارهٔ ۲ ازمبحث گذشته دیدیم که خیامی کتاب رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس را چنین آغاز می کند: بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ. ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيِّ ٱلرَّحْمَةِ وَٱلْإِنْعَامِ. وَٱلسَّلَامُ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰ وَخُصُوصاً عَلَىٰ سَيِّدِ ٱلْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّاهِرِينَ أَجْمَعِينَ. إِنَّ تَحْقِيقَ ٱلْعُلُومِ وَتَحْصِيلَهَا بِٱلْبَرَاهِينِ ٱلْعَقْلِيَّةِ مِمَّا يُفْتَرَضُ عَلَىٰ طَالِبِ ٱلنَّجَاةِ وَٱلسَّعَادَةِ ٱلْأَبَدِيَّةِ وَخُصُوصاً ٱلْكُلِّيَّاتِ وَٱلْقَوَانِينِ ٱلَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَىٰ تَحْقِيقِ ٱلْمَعَادِ وَإِثْبَاتِ ٱلنَّفْسِ وَبَقَائِهَا وَتَحْصِيلِ أَوْصَافِ وَاجِبِ ٱلْوُجُودِ تَعَالَىٰ جَدُّهُ وَٱلْمَلَائِكَةِ وَتَرْتِيبِ ٱلْخَلْقِ وَإِثْبَاتِ نُبُوَّةِ ٱلسَّيِّدِ ٱلْمُطَاعِ مِنَ ٱلْخَلْقِ ٱلْآمِرِ وَٱلنَّاهِي إِيَّاهُمْ بِإِذْنِ ٱللَّهِ تَعَالَىٰ بِحَسَبِ طَاقَةِ ٱلْإِنْسَانِ[1].

(به‌نام خداوند بخشنده ومهربان، سپاس مرخدای راست که صاحب رحمت واحسان است و درود بر آن بندگانش که آنان را برگزیده است، مخصوصاً درود برسید انبیاء محمدوبراولاد طیب وطاهراوباد. تحقیق درعلوم و به‌دست آوردن آنها به‌وسیلهٔ براهین عقلی برای جوینده نجات وسعادت ابدی از جمله واجبات است، مخصوصاً آن کلیات وقوانینی که بوسیلهٔ آنها می‌توان‌رسید به تحقیق معاد واثبات نفس (مجرد) وابدیت آن‌ودرك اوصاف‌خداوندی وفرشتگان وترتیب‌سلسلهٔ آفرینش

۱. رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس، تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة الحق ابی الفتح عمربن ابراهیم الخیامی ص ۱.

واثبات نبوت سید مطاع مبعوث ازمیان مردم که به‌اذن خداوند متعال به‌آنان امر و نهی می‌نمایدبه‌مقدار طاقت بشری).

درعبارت فوق دونکته بسیار مهم وجود دارد:

نکته یکم) اینکه علوم وتحصیل آنها یك پدیده خوشایند تنها نیست، بلکه برای کسی که جویای نجات وسعادت ابدی است، واجب است. ملاحظه می‌شود خیامی نجات وسعادت ابدی راکه هدف منحصر «حیات معقول» است، بدون فراگیری علوم امکان پذیرنمی‌داند. (البته چنانکه درآخرعبارات دیدیم: به‌قدرطاقت بشری).

نکته دوم) اینست که تحقیق دربارهٔ مبدأ اعلی (خداوندسبحان) ومعادوابدیت وبقای روح ونبوت واوصاف خداوندی وفرشتگان را نیزنیازمند معرفت کلیات و قوانین علمی می‌داند. خیامی درهمین رساله مقاله اول درحقیقت متوازیها را چنین شروع می کند: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، توفیق ومحفوظ بودن ازخطا به‌دست خدا است.[1] آیا این جملات نمی‌تواند بتنهائی‌روحیهٔ‌مذهبی عالی نویسنده‌راباگرایشهای عقلی که درسرتاسرعبارات دیده می‌شود، اثبات نماید؟

۲) خیامی ترجمهٔ یکی ازخطبه‌های ابن‌سینا راکه با جملات زیر شروع شده است : «پاکا... دادارا، ایزد کامکار خداوندی که آغاز همه چیزازاوست وانجام همه چیزها بدو است وایزد، جل جلاله، جوهرنیست که به‌پذیرفتن اضدادمتغیر گردد» چنین شروع می کند: «بباید دانست که‌مذهب‌حق آنست که همه ایجادهاازخدایست، جل جلاله، که اگربه‌ابداع باشد آن ایجاد ابداع ایجادکردنی باشدکه ابتدای زمانی داردکه فیضان ازاواست. باری خالق بود نه ازواسطه، حرکت و زمان را بدو راه نیست.»[2]

۳) ودرص ۴۱۵ ازمأخذ مزبوردرپاورقی چنین نقل شده است: «ببایددانست که ایزد عزوعلا درهیچ غرض نبود که ازعجزونقصان صاحب غرض باشد».

۱. رسالة فی شرح ما اشكل... ص۶.
۲. ترجمهٔ خطبهٔ ابن‌سینا.

۴) درهمین صفحه نقل شده است (در حال مناجات با خدا): «مردم را زبان گویا دادی که اگرپاکیزه گرداند به‌علم حق وعمل خیر، مانند ملائکه گردد وثواب عظیم یابد». درپایان این سخنان چنین نیایش می کند : «آفریدگارا، ما ترا جوئیم وترا پرستیم وازتوخواهیم، توکلی برتوکنیم که آغازهمه چیزها ازتستوبرگشتن همه چیزها به تست».

۵) ظهیرالدین بیهقی چنین می گوید: «عمربن ابراهیم خیامی در کتاب شفاء تألیف(ابن سینا) به‌تأمل‌پرداخته بود، وقتی که به‌فصل واحد وکثیردراین کتاب رسید، خلالی‌که دندانش را با آن پاك می کرد، میان دوورق گذاشت وگفت: ازمردم آگاه کسانی رادعوت کنیدتامن‌وصیت کنم، پس برخاست ونمازخواند ونخوردونیاشامید، وقتی‌که نمازعشاء را خواند به‌سجده رفت ودرحال سجده چنین نیایش می کرد :
«اَللّٰهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّی عَرَفْتُكَ عَلَىٰ مَبْلَغِ إِمْكَانِی فَاغْفِرْلِی فَإِنَّ مَعْرِفَتِی إِيَّاكَ وَسِيلَتِی إِلَيْكَ[۱]»
(خداوندا، تومی‌دانی که من ترا به مقدار توانائی‌ام شناختم ، مغفرتت‌را نصیبم فرما، زیرا معرفتم دربارهٔ تووسیله من به‌سوی تست.)

آیا آن دیدگاههای فلسفی وجلوه‌های معتقدات معنوی الهی‌عمربن‌ابراهیم خیامی را می‌توان به‌وسیله چند رباعی پوچ با محتوای پوچ گرائی و لذت‌پرستی و محدودیت معرفت بشری که بدونسبت داده شده است دورانداخت؟ ویا مانند برخی ازنویسندگان مبتلابه حساسیت بیمارگونه، طوری آن‌دیدگاهها وجلوه‌ها راتفسیرکرد که عمربن ابراهیم خیامی را فریب دهندهٔ انسانها وحتی گول زنندهٔ خویشتن و یا یك انسان چند شخصیتی ونامتعادل معرفی کنیم؟

از چه ای کل با کلان آمیختی
تو مگر از شیشه روغن ریختی

۱. نزهة الارواح و روضة الافراح فی‌تواریخ الحکماء المتقدمین و المتأخرین، تألیف شمس‌الدین بن محمدبن شهرزوری (نقل ازمقاله والنتین ژوکوفسکی درترجمهٔ حال عمرخیامی).

از قیاسش خنده آمد خلق را
کاوچو خود پنداشت صاحب دلق را

ما درمباحث گذشته عین عبارات عمربن ابراهیم خیامی را ازمآخذ معتبر که همه صاحبنظران آنها رابه‌خیامی نسبت داده‌اند، نقل کردیم ودر آن عبارات عالی‌ترین مسائل فلسفی را دراصول ومبادی هستی والهیات وتکلیف و نبوت مشاهده کردیم. اگر بخواهیم درتفسیر شخصیت خیامی با دید علمی حرکت کنیم، چه باید بگوئیم؟ اگر بگوئیم: همه آن مآخذ دروغ است ومحصول تفکرات خیامی نیست دراینصورت تاریخ معرفت بشری را به‌جهت بازی گرفتن ناقلان معتبر آن، به‌بازی گرفته‌ایم. واگر بگوئیم: دیدگاههای فلسفی مزبور محصول فکرخیامی بوده، ولی مقصودش فریب دادن مردم بوده است، زیرا معتقدات اصلی اوهمان است که دررباعیات منعکس نموده است، قطعاً همهٔ متفکران تاریخ بشری را با این منطق پوچ می‌توان به‌فریبکاری و دغل بازی، متهم ساخت. وگمان نمی‌رود که چنین نظریهٔ سخیف را جز کسی که‌خود درصدد فریب دادن خویش ودیگران برمی آید، اظهارنماید. با اینکه‌نسبت رباعیات پوچ گرایی ولذت پرستی وبه‌شوخی گرفتن مبادی هستی وقوانین جدی آن به‌عمربن ابراهیم خیامی خیلی مشکوك‌تر ازنسبت آثارفلسفی خیامی به‌اومی باشد. پس از این مقدمه، درعبارات بعضی ازنویسندگان که‌درحقیقت مطابق اصل «بازیگری وتماشاگری بررسی کننده شخصیت» ضمن تفسیرشخصیت‌خیامی، خود را تفسیرنموده‌است، دقت لازم وکافی بفرمائید:

«اکنون برای اینکه طرزفکروفلسفهٔ گویندهٔ رباعیات را پیدا بکنیم وبشناسیم، ناگزیریم که افکاروفلسفه اورا چنانکه ازرباعیاتش مستفاد می‌شود، بیاوریم، زیرا جز این وسیلهٔ دیگری دردسترس ما نیست وزندگی داخلی وخارجی‌او، اشخاصی که با آنها رابطه داشته، محیط‌وطرززندگی، تأثیرموروثی، فلسفه‌ای که تعقیب‌می کرده‌و

تربیت علمی وفلسفی او به‌ما مجهول است. اگرچه یك مشت آثار علمی، فلسفی و ادبی از خیام بیادگار مانده، ولی هیچکدام از آنها نمی‌تواند ما را در این کاوش راهنمائی بکند. چون تنها رباعیات، افکار نهانی وخفایای قلب خیام را ظاهر می‌سازد، درصورتیکه کتابهایی که به‌مقتضای وقت ومحیط یا بدستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق وتظاهر از آنها استشمام می‌شود، کاملاً فلسفه او را آشکار نمی‌کند»[۱].

پیش از بیان نکات ضعف درعبارات نویسنده این نکته را متذکر می‌شویم که نویسنده با عبارت فوق که می‌گوید: «کتابهائی که بمقتضای وقت و محیط یا بدستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق و تظاهر از آنها استشمام می‌شود» همه آن تعظیمها را مانند کلمهٔ «امام» و «حجة الحق علی الخلق» که به‌یك پوچ گرای لذت باز گفته نمی‌شود، درحالیکه آن دو کلمه با فراوانی بسیار حتی ازدانشمندانی مانند زمخشری و امثال او نقل شده، تکذیب نموده یا درآن دوران و پس از آن، یك فرد هشیار پیدا نشده است که دغل کاریها و تملق بازیهای خیامی را بفهمد تا اینکه نویسنده محترم پس از قرنها با حساسیت منفی شدیدی که به‌فلسفهٔ الهیات و هستی‌شناسی ومذهب واخلاق وهرگونه معنویات داشته‌است، متوجه می‌گردد! آنچه که به‌نظر می‌رسد، اینگونه نویسندگان با ابراز حساسیت بیمارگونه به‌همهٔ معنویات بشری، ازهستی شناسی گرفته تا تحول اخلاقی و تکامل علوی، کفارهٔ جرم نابخشودنی پایمال ساختن ارزشهای تفکری هزاران فارابی‌ها، ابن سیناها، ابوریحان بیرونی‌ها، ابن رشدها، ابن خلدونها، جلال‌الدین مولوی‌ها و صدرالمتألهین‌ها ومیرداماد‌ها درمشرق ودکارت‌ها وکانت‌ها وپاسکال‌ها ووایتهدها در مغرب زمین، را می‌پردازند.

مطالب زیر را برای دریافت نکات ضعف درجملات فوق درنظر بگیریم:

۱) می‌گوید: «ناگزیریم که افکار وفلسفه او را چنانکه از رباعیاتش مستفاد می‌شود، بیاوریم، زیرا جز این وسیله دیگری دردسترس ما نیست.» اولاً نویسنده هیچ

۱. ترانه‌های خیام، صادق هدایت (چاپ ششم، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۶).

توجه نداشته است که اگر ما ناگزیر باشیم که افکار و فلسفه خیامی را از رباعیاتش استفاده کنیم به‌نفی فلسفه خواهیم رسید، نه یك فلسفهٔ خاصی که به‌نام عمربن‌ابراهیم خیامی قابل ثبت باشد. زیرا سوفسطائیان و پوچ گرایان هیچ مبنایی را برای هستی شناسی قانونی نمی‌پذیرند و با اینحال کدامین فلسفه را می‌توان از آنان که اولین شرطش تفسیر جهان هستی با اصول و مفاهیم کلی است، توقع داشت؟ و اگر مقصود نویسنده اینست که فلسفهٔ خیامی را از آن گروه از رباعیاتش استفاده کنیم که لذت‌گرایی و بیخیالی را دربارهٔ حیات و کل هستی توصیه می کند، نام این طرز تفکر را فلسفه نامیدن مانند نوع بالا قطعاً ناشی از بی‌اطلاعی از تعریف فلسفه است که قدیم و جدید و شرق و غرب آنرا به‌طور اجمال پذیرفته‌اند، وانگهی اگر لذت‌گرایی را به‌عنوان هدف زندگی از رباعیات استنباط کنیم، تازه خیامی را جیره‌خوار و پیرو محض چارواك هند و اپیکور و اپیکوریان معرفی کرده‌ایم که آنچه در آن مشرب دیده نمی شود خود فلسفه است.[1] وبدین جهت غلط است که ما ایرانیان چنین تلقی کنیم که فیلسوف بزرگ ما عمربن ابراهیم خیامی توصیه فرموده است که تا بتوانید لذت ببرید، شراب بخورید و خودرا بهروسیله که ممکن است تخدیر کنید تا مسئله‌ای در عالم هستی برای شما مطرح نشود.

۲) نویسنده چند سطر بعد، ناگهان به‌یادش می‌افتد که با منحصر ساختن مآخذ تفکرات فلسفی خیامی به‌رباعیات، تکلیف کتابهای فلسفی خیامی چه می‌شود؟ لذا فوراً می گوید: «اگرچه یك مشت آثار علمی، فلسفی و ادبی از خیام به‌یادگار مانده، ولی هیچکدام از آنها نمی‌تواند ما را در این کاوش راهنمایی بکند، چون تنها رباعیات

۱. رباعیات خیامی برای ما فلسفه نیاورده است، تا بگوئیم: لذت پرستی خیامی فلسفه‌ای است مانند فلسفهٔ اپیکور، زیرا لذت در فلسفهٔ اپیکور شامل لذائذ معنوی و روحی نیز می باشد. لذا در آن صورت وضع معرفتی خیامی با نظر به‌رباعیات وی پست تر از فلسفه لذت گرایی اپیکور خواهد بود.

افکارنهانی وخفایای قلب خیام را ظاهر می‌سازد، درصورتیکه کتابهائی که به‌مقتضای وقت ومحیط یا به‌دستوردیگران نوشته، حتی بوی تملق وتظاهرازآنها استشمام‌می‌شود کاملاً فلسفه اورا آشکار نمـی کند». اولاً نویسنده در آغازعباراتی که از وی نقل کردیم، صریحاً گفته بود: «جزرباعیات وسیلهٔ دیگری برای شناخت‌فلسفه خیام‌در دسترس ما نیست» پس‌ازچند سطراین مطلب را نقض کرده به‌یاد آثارعلمی وفلسفی خیام افتاده با تعبیراهانت آمیز«اگرچه یك مشت آثارعلمی فلسفی وادبی ازخیام بـه یادگارمانده» قضیه‌را مشوش می کند ومی گوید:«آن کتابها را به‌مقتضای وقت‌ومحیط یا به‌دستوردیگران نوشته، حتی بوی تملق‌ازآنها استشمام می‌شود». اولاً این‌نویسنده نه دراواخر همین کتاب، بلکه درصفحه روباروی همین صفحه(۲۷)می گوید:«واضح است فیلسوفی مانند خیام که فکرآزاد وخرده بینی داشته، نمی‌توانسته کورکورانه زیربار‌احکام تعبدی، جعلی، جبری وبی‌منطق فقهای زمان خودش برود» آیا این دو جمله :۱) «خیام‌کتابها را بمقتضای وقت ومحیط یابدستوردیگران نوشته حتی بوی تملق ازآنها استشمام می‌شود » ۲) «خیام فکرآزاد داشته است » بایکدیگرتناقض ندارند؟

۳)نویسنده‌تفاوت‌فلسفهٔ لاادری به‌عنوان یك فلسفه ومجهول بودن فلسفه‌خود خیامی را درك نکرده است. بـه‌این دوجمله دقت کنید: یك: «حال ببینیم درمقابـل نفی وانکارمسخره آلودی که ازعقائد فقها وعلماء می کند، خودش نیزراه حلی‌برای مسائل ماوراءِ طبیعی پیدا کرده؟ درنتیجه مشاهدات و تحقیقات خودش، خیام به‌این مطلب برمی‌خورد که فهم بشرمحدود است. ازکجا می آئیم به‌کجا مـی‌رویم؟ کسی نمی‌داند و آنهائی که صورت حق به‌جانب به‌خود می گیرند و دراطراف این قضایـا بحث می‌نمایند، جزیاوه‌سرائی نمی کنند خودشان ودیگران راگول مـی‌زنند، هیچ کس به‌اسرار ازل‌پی نبرده ونخواهد برد.»[۱] این مطلب که نویسنده ازخیامی‌استنباط

۱. ترانه‌های خیام ،ص ۳۰ و ۳۱.

کرده است با نظربه گروهی از رباعیات وی کاملاً صحیح است. از آنجمله می گوید:

آنانکه محیط فضل و آداب شدند
در جمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند به روز
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

ولی معنای این گونه تفکر اینست که این شخص نتوانسته است دربارهٔ هستی‌شناسی به‌جائی برسد. این جهل وسط راه است که بعضی از شخصیتها پس از به دست آوردن مقداری اندوخته‌های علمی و مقداری تفکر ابتدائی به آن می‌رسند، نه آن حیرت والا و نه فلسفه سیستماتیك. با نظربه‌این مطالب نباید به خیامی فیلسوف و حکیم گفت تا رباعیاتش به‌جهت استناد به وی قابل بحث وتحلیل باشد، چنانکه حتماً پیش‌ازخیامی وپس‌ازخیامی‌هم اشخاصی‌بودند که رباعیات یا اشعاری‌سروده‌اند که معانی آنهاشبیه به‌معانی رباعیات خیامی بوده است، ولی مورد توجه قرارنگرفته است. زیرا تمجید وتعظیمی‌مانند«امام»،«حجة‌الحق‌علی‌الخلق»،«سید حکماءالمشرق والمغرب» نداشته‌اند واین قضیه واقعاً جای شگفت است. زیرا آنچه که موجب‌شده است رباعیات خیامی مورد توجه صاحبنظران قرار بگیرد، همان جنبهٔ فلسفه و علم اوبوده‌است که خود مخالف‌محتویات رباعیات پوچ گرایی ولذت بازی اومی‌باشد.
دو: نویسنده می گوید: «وزندگی داخلی وخارجی او، اشخاصی که با آنها رابطه داشته، محیط وطرززندگی،تأثیرموروثی، فلسفه‌ای که تعقیب می کرده وتربیت‌علمی وفلسفی اوبه‌ما مجهول است.»[۱] معلوم می‌شود نویسنده‌مانند دیگراشخاص نتوانسته

۱. پیشین،ص۲۶.

است از رباعیات خیامی فلسفه‌ای را که‌وی تعقیب می کرده به طرز قطع بفهمد، بنابراین، چگونه یك تحلیل‌گرعلمی می‌تواند بگوید: فلسفه خیامی پوچ گرائی ولاادری محض است.

از این نویسنده چند عبارت دیگررا دربارهٔ خیامی که واقعاً ازنظرداوری دربارهٔ معرفت بشری فوق‌العاده شگفت‌انگیزاست، مطرح می کنیم و مورد تحلیل‌قرار می‌دهیم: نویسنده می گوید:

«خیام فیلسوف، فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد، چون این ترانه‌های درظاهر کوچك ولی پرمغزتمام مسایل مهم‌وتاریك فلسفی‌راکه‌در ادوارمختلف انسان راسرگردان کرده‌وافکاری‌راکه جبراً به‌اوتحمیل شده و اسراری راکه برایش لاینحل‌مانده مطرح‌می کند. خیام ترجمان این شکنجه‌های‌روحی‌شده: فریادهای اوانعکاس دردها، اضطرابها، ترسها، امیدها ویأسهای میلیونها نسل بشر است‌که پی‌درپی فکر آنها را عذاب داده است. خیام سعی می کند درترانه‌های خودش با زبان وسبك غریبی همه این مشکلات، معماها و مجهولات را آشکارا و بی‌پرده حل بکند. اوزیرخنده‌های عصبانی ورعشه‌آور، مسائل دینی وفلسفی رابیان می‌کند. بعد راه حل محسوس وعقلی برایش می‌جوید. به‌طورمختصر، ترانه‌های خیام آیینه‌ایست‌که هرکس ولوبی‌قید ولاابالی هم‌باشد یك تکه ازافکار، یك‌قسمت ازیأسهای خود را درآن می‌بیند وتکان می‌خورد. ازاین رباعیات یك مذهب فلسفی مستفاد می‌شودکه امروزطرف‌توجه علمای طبیعی است وشراب گس وتلخ مزه‌خیام هرچه‌کهنه‌ترمی‌شود برگیرندگیش می‌افزاید».[۱] عبارات فوق‌را می‌توان به مسائل زیرتحلیل نمود:

۱) می گوید: «فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را ازدست نخواهد داد»قطعاً مقصود نویسنده ازفلسفهٔ خیام محتویات رباعیات اومی‌باشد. آیاربا‌عیات مربوطه برای بشرفلسفه‌ای را مطرح کرده است یا فلسفه را ازدست او گرفته است و به‌لذت-

۱. ترانه های، خیام ص۲۵.

گرائی و پوچ بینی تحریکش کرده است ودر آن موقع که هشیاریهـا مـوجب طرح مسائل گشته است، توصیه به‌تخدیر نموده است؟ از امثال این نـویسنده باید بـاکمال صراحت پرسید کدامین رباعی خیام با منطق عقل، حتی ناچیزترین مسئلهٔ فلسفی را حل نموده است؟ این نویسنده تعداد ۱۴۳ رباعی ازخیام ثبت نموده وآنها را بدین نحوارزیابی کرده است: «دراین کتاب تـرانه‌های خیام مطابق سبك وافکـارفلسفی مرتب شده ورباعیاتی که به‌نظرمشکوك می آمده جلو آنها یك ستاره گذاشته‌شده‌ایـن رباعیات برفرض هم ازخود خیام نباشد، ازپیروان خیلی زبردست اوخواهد بـود که مستقیماً ازفکرفیلسوف وشاعربزرگ الهام گرفته‌اند.»[۱]

شما اگردراین رباعیات دقت کنید، جزخودرا دور کردن ازشناخت عمربـن ابراهیم خیامی چه درقلمروعلم وچه درقلمروفلسفه چیزی نخواهید دید. اصلاً چطور امکان دارد یك‌مسئله فلسفی دریك رباعی حل شود با اینکه مسائل فلسفی بایکدیگر مربوط‌می باشد. آیا حرکت جوهریه راکه‌دارای ده‌هامسائل بغرنج وچند بعدی‌است، می‌توان دردویا سه وبالاخره درچند رباعی محدود حل وفصل کرد؟ آیـا اصلاً در رباعیات منسوب به خیامی بحثی درباره رابطـه متغیرها وثابتها درعـرصه هستی به میان آمده ومعمای ریشه‌داراین مسئله حل‌وفصل شده است؟ آیا رباعیات‌تفسیرمعنای قانون درطبیعت رابه‌عهده گرفته است؟ آیارباعیات رابطهٔ ادراك کننده و ادراك‌شونده را برای ما توضیح داده است؟ آیا رباعیات بحث زمان وحرکت وارتباط آن‌دورا دردوقطب ذاتی وبرون ذاتی مطرح وآنرا روشن ساخته است؟ وصدها مانند ایـن مسائل علمی وفلسفی که حتی یکی ازآنها را رباعیات برای ما حل نکرده است، با اینحال نویسنده باکمال آسودگی خاطروبدون احساس مسئولیت وجدانی انسانـی باکمال صراحت می گوید: «فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد. چون این ترانه‌های درظاهر کوچك، ولی پرمغزتمام مسائل‌مهم وتاریك فلسفی را که درادوارمختلف،انسان را سرگردان کرده‌وافکاری‌راکه‌جبراً به اوتحمیل‌شده‌و

۱. ترانه‌های خیام ص ۶۴.

اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می کند.«. و از زیر خنده های عصبانی و رعشه‌آور، مسائل دینی و فلسفی را بیان می کند، بعد راه حل محسوس و عقلی برایش می‌جوید»[۱]

اینکه نویسنده می گوید: «فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد» اگر مقصودش از فلسفهٔ خیام محتویات رباعیات پوچ گرایی و لذت بازی بوده باشد، حتماً صحیح است. زیرا در همهٔ دورانها انسانهای بسیار فراوانی زندگی می‌کنند که به فرار از حل مشکلات علاقه‌مندند. همواره در پی لذت یابی بوده و دنبال تخدیر برای وصول به ناهشیاری می گردند و چون ممکن است از درون آنان ندائی و نغمه‌ای سر بکشد و بگوید: « حداقل احتمال بده که پشت پرده این حرکات و نمودها آهنگی جدی در حال نواخته شدن است» لذا فوراً دست به رباعیات خیام مخصوصاً رباعیاتی که نویسنده انتخاب کرده است، برده و به‌خود تسلیت و دلداری می‌دهند. شگفت آورترین قضیه درباره تکیه به‌شخصیت خیامی و به‌اصطلاح نویسنده «خیام» اینست که اعتبار علمی و فلسفی برای عمر بن ابراهیم خیامی از آثار علمی و فلسفی او گرفته شده بدینوسیله رباعیات وی را اعتبار علمی و فلسفی می بخشند و آنگاه بوسیله همان رباعیات آثار فلسفی و علمی و مذهبی خیامی را بکلی از ارزش ساقط می نمایند.

اینکه نویسنده می گوید: «تمام مسائل مهم و تاریك فلسفی را که در ادوار مختلف انسان را سرگردان کرده و افکاری را که جبراً به او تحمیل شده و اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می کند» همانطور که در بالا اشاره کردیم، توقع حل مسائل فلسفی و مذهبی از رباعیات منسوب به‌خیامی، توقع حل آن مسائل است از مضامین رباعیاتی که از طرح آنها شانه خالی می کند و به‌عبارت دیگر از فلسفه فرار می کند. از همه شگفت آورتر عبارات بعدی نویسنده است که با این جمله «بعد راه حل محسوس و عقلی برایش می‌جوید» به‌پایان می رساند.

۱. ترانه‌های خیام، ص ۲۵.

ایکاش، نویسنده به‌جای این همه حماسه‌ها و هنرنمائی درزیررو کردن حقایق وعبارت پردازیها یك مسئلهٔ فلسفی مثلاً رابطهٔ ثابت (قانون) با متغیر(موجودات در حال حرکت) را با یکی از آن رباعیات حل وفصل می کرد و نیازی به‌آنهمه تلاش فکری وقلمی که به‌دلیل علمی و منطقی تکیه نمی کند نداشت.

## مقدمه‌ای بر تحلیل وارزیابی فلسفی وعلمی رباعیات منسوب به عمربن ابراهیم خیامی

عمربن ابراهیم خیامی یا چنانکه نام مشهورومتداول او است «عمرخیام» هر کسی بوده ودرهرگونه شرائط شخصی ومحیطی واجتماعی دراین دنیا زیسته‌است، بالاخره اوهم مانند یکی ازافـراد بشری با خصائص حیات طبیعی ومغزی و روانی مشخص طومارزندگی‌خودرا ترسیم نموده‌ورفته‌است. لذا تحقیقات محققان‌ارجمند هیچ کاری نمی‌تواند برای تغییردادن شخصیت آن رهگذرگذرگاه حیات که قرنها است چشم از این خاکدان پوشیده ودرزیرخاك آرمیده است، انجام بدهد. بهمین جهت است که باید گفت: همه تحقیقاتی که درپیرامون این شخصیت انجام می‌گیرد، مانند دیگرشخصیتهای‌چشمگیر که‌عده‌ای‌ازمردم‌ومتفکران را به‌خود جلب نموده‌اند، پیرامون هدفهای زیرصورت می‌گیرد:

هدف یکم: به‌دست آوردن شناخت عتیقه‌ای آن شخصیت که متأسفانه‌محققانی قابل توجه چه درشرق وچه درغرب با این هدف حرکت کـرده‌اند. مقصود ما از شناخت عتیقه‌ای‌همان است که باستانشناس ازبررسیهای خوددربارهٔ یك‌موجودعتیقه انجام می‌دهد. جنس ونـوع وشکل وسایر مختصات آن موجود را درمدتـی لازم تعیین نموده آنگاه مطابق نتایجی که به‌آنها دست یافته است، آن عتیقه را درجایی

از موزه که ازدیدگاه عتیقه‌شناسی آن محقق جالب است قرارمی‌دهد وهیچ نظری به‌منطق وجودی آن، مفیدیت آن درزمان تحقیق، وامکان الگوقراردادن آن‌درزندگی فعلی ندارد. شخصیتهای بسیاربزرگی چه درقلمروفلسفه وعلم‌وچه‌درقلمرومذهب و ادب وعرفان دورانهای گذشته ازاین دیدگاه موردتحقیق وبررسی قرارگرفته و در قفسه‌های کتابخانه‌ها برای ابدغنوده‌اند.چنانکه اجسام آنان درزیرخاکهای تیره‌برای همیشه آرمیده‌اند. ناگفته نماند که تعبیرشناخت عتیقه‌ای برای تحقیرانواع تحقیقات درپیرامون شخصیتها «آنچنانکه بوده‌اند» نیست، بلکه منظوراصلی ما اینست که ما نباید شخصیتها را مانندکاسه‌ها وکوزه‌های سفالین باستانی مورد شناخت قرارداده وآنها را با شماره‌های مخصوص‌درموزه‌هائی به‌نام‌کتابخانه، بخوابانیم، بلکه اگر تحقیقات و بررسیها در بارهٔ شخصیتهای بزرگ، علمی وکامل بوده باشد، برای شناختهای زنده ومفید برای حال وآینده، بعنوان یك امرضروری باید قلمداد شود، مقصود ما بسنده‌کردن به‌این نوع شناخت است‌که نتواند مولد شناختهای ضروری ومفید باشد.

هدف دوم: تحقیقات توصیفی محض بدون عنوان باستانی بودن شخصیت به‌این معنی‌که شخص محقق کاری باانقراض دوران شخصیت مورد تحقیق خود ندارد ونمی‌خواهد نتیجه تحقیق خود را پس‌از به‌دست‌آوردن شناسائیهای مطلوب مانند یك موجود عتیقه تمیزوپاك نموده درجای مناسب ازموزه قراربدهد، بلکه‌مورد تحقیق خود را بعنوان یك انسان رشد یافته دریکی ازقلمروهای مطلوب بشری‌معرفی می‌نماید. تفاوت این هدف‌گیری با هدف‌گیری اول درهمین نکته است‌که درهدف‌گیری اول باعنوان باستانی بودن مورد تحقیق‌که نشان عتیقه‌ای را به‌آن‌می‌چسباندو با این برچسب تماشاگران ومطالعه‌کنندگان درباره آن شخصیت را توجیه می‌نماید که با یك موجود عتیقه رویاروگشته‌اند. درصورتیکه در هدف‌گیری دوم این توجیه وجود ندارد.

هدف سوم: تحقیق وبررسی درپیرامون شخصیت چه ازبعد توصیفی وچه‌از

بعد تحلیلی و پیدا کردن ریشه‌های عواملی که در شخصیت مورد تحقیق تبلور یافته‌اند، برای پیدا کردن واقعیتهائی در آن شخصیت است که بتوانند معیارها و الگوهائی برای حیات مادی و معنوی بشری بوده باشند. همهٔ محققانی که در کارهای تحقیقی خود احساس مسئولیت و مدیون بودن در برابر بشریت دارند، این هدف سوم را تعقیب می‌نمایند، یا بعبارتی عمومی‌تر: محققان متعهد و مسئول در برابر بشریت بدون اینکه ارزش و مفیدیت دو هدف‌گیری اول و دوم را نادیده بگیرند، مبنای کارخود را بر هدف سوم قرار می‌دهند و شناخت مولد رشد و کمال اجتماعی را تعقیب می‌نمایند.

ارزش این هدف‌گیری بسیار بالاست، زیرا جنبهٔ تربیتی انسانی دارد که بدون آن حقیقتی بنام رشد و کمال برای بشریت قابل قبول نخواهد بود. این هدف‌گیری درعین حال که بسیار باارزش و بااهمیت است، فوق‌العاده حساس بوده و انسان محقق را همواره در معرض این خطر قرار می‌دهد که شخصیت ساخته شده و محصول تصورات و آرمانهای خود را به جای شخصیت «آنچنانکه هست» به افکار عرضه نماید.

باری دراین کتاب درمباحث مربوط به رباعیات دو نوع از گوینده رباعیات نام می‌بریم: ۱) خیامی یا عمربن ابراهیم خیامی. ۲) گویندهٔ رباعیات.

بجز درحدود ۱۰ رباعی همه رباعیات منسوب به خیامی است لذا اگر درموردی، خیامی یا عمربن ابراهیم خیامی گفته، بازمقصود گویندهٔ رباعیات است.

دربارهٔ رباعیات منسوب به عمربن ابراهیم خیامی، تحقیقات و ارزیابیهای متنوعی انجام گرفته است که برای روشن شدن چهرهٔ ادبی خیامی و گاهی برای نشان دادن تفکرات فلسفی به میان کشیده می‌شوند. مسلم است که دراینگونه مباحث حساس، افراط و تفریط درارزیابی و گزینشها به فراوانی صورت می‌گیرد. دربارهٔ رباعیات منسوب به خیامی نیز این افراط و تفریط مشاهده می‌شود. با اندك مراجعه به مطالبی که

محققان ونویسندگان دربارۀرباعیات گفته‌اند، این حقیقت که گفتیم روشن مـی گردد.

درمجرای داوریهایی که‌درطول قرون واعصار تاروزگارما دررباعیات‌صورت گرفته است، شخصیت عمربن ابراهیم خیامی از کفر مطلق‌تا عرفان والای ملکوتی درنوسان است. بهرحال دربارۀ این شخصیت، سخن خیلی فراوان گفته شده است. و این سخن فراوان مربوط به‌چند قطعه رباعی است که به اونسبت داده شده است، بااین معنی که اکثر آنهمه تحقیقات و سخن‌پردازیها مربوط به‌این است که فیلسوف و حکیم ودانشمندی بزرگ که به عمربن ابراهیم خیامـی مشهوراست، رباعیاتی گفته است که با فلسفه وحکمت ودانشی که ازوی دیده می‌شود، سازگـارنمی بـاشد!و در نتیجه‌عمربن ابراهیم بشکل یك‌شخصیت پیچیده‌در آمده‌است که‌می‌تواندسخنان‌ونظریات فراوانی را به‌وجود بیاورد.

در جمع آوری وتحقیق وتصفیه رباعیات منسوب به‌عمربن ابـراهیم خیامی کوششهای فراوانی درشرق وغرب صورت گرفته است. تعداد ربـاعیات ازده قطعه (درتحقیق فاضل محترم آقای محمدمهدی فولادوند) گرفته‌تاهزارودویست، وهـزار و پانصد درنوسان است. بانظربه‌طرز تفکرخیامی‌در رباعیاتی که با ابراز اطمینان‌به‌وی نسبت داده شده است، درحدود ۱۵۰ یا۱۵۵ رباعی ازدیگررباعیات به‌تفکرات وی نزدیکتراست. فاضل‌محترم آقای محمد مهدی فولادوند ۱۵۵ قطعه رباعی دربخش اول به‌عنوان «رباعیات کم‌وبیش‌خیام‌وار» آورده‌اند و۹۵ قطعه دربخش‌دوم آورده‌اند ومی گویند «در۹۵ رباعی که نگارنده دربخش دوم کتاب خودگـرد آورده‌ام طبعاً عده‌ای متعلق است به‌مکتب خیام ویکی دورباعی نیزشایـد اصلاً قبل ازعصرخیام گفته شده باشد. به‌همین دلیل است که بنده مشخصاً میل‌دارم‌این رباعیات‌راررباعیات متفرقه یا مشکوك نام‌گذارم»[1].

تحقیقات فروغی ودکترقاسم غنی مخصوصاً با توجه بـه‌متانت‌روش‌شناخت

۱. خیام شناسی، مطالب ومآخذ جدید دربارۀ خیام، محمد مهدی فولادوند،ص۲۶و۲۷.

شخصیتهای چشمگیر نیز، قابل دقت و بررسی می‌باشد. این دو محقق تعداد رباعیات منسوب به خیامی را پس از تحقیقات مفید در مقدمهٔ کتاب «رباعیات حکیم عمرخیام نیشابوری» از ص ۱ تا ص ۶۸، تعداد ۱۷۸ ذکر کرده‌اند. در کتاب «رباعیات عمرخیام» که زیر نظر یوگنی برتلس جمع آوری شده است تعداد ۲۹۳ رباعی ثبت شده است. در کتاب نزهة‌المجالس بنا به نقل فروغی و دکتر قاسم غنی سی و سه رباعی به خیامی نسبت داده شده است. بهر حال، اتفاق کلمه‌ای بر تعداد حقیقی رباعیات خیامی وجود ندارد و با توجه به عواملی متعدد که محققان در این موضوع می گویند، اتفاق نظر مزبور غیر ممکن به‌نظر می‌رسد. به‌هر حال تحقیق در تعداد رباعیات از دایرهٔ مباحث ما در این کتاب بیرون است. هدف ما در این کتاب، بررسی مضامین رباعیات منسوب به‌خیامی از دیدگاه فلسفی و علمی و رابطه آنها با شخصیت عالم و فیلسوف خیامی است. برای بررسی و تحقیق دربارهٔ شمارهٔ رباعیات و آن رباعیاتی که مطمئناً از عمر بن ابراهیم خیامی و آن دسته از رباعیات که مظنون یا مشکوك است به کتاب خیام شناسی آقای محمد مهدی فولادوند که تحقیقات عمیق و بسیار خوب درباره رباعیات نموده‌اند، و همچنین به کتاب «رباعیات حکیم عمرخیام نیشابوری» تألیف محمد علی فروغی و دکتر قاسم غنی مراجعه شود. بطور کلی تعدادی رباعیات با مضامینی که در بحث بعدی خواهیم گفت، به‌خیامی نسبت داده شده و به‌صورت یك مکتب یا یك رشته تفکرات مربوطه درآمده است، مورد بحث ما در این کتاب خواهد بود و ما در حقیقت آن مضامین را مورد تحقیق و بررسی قرار خواهیم داد و سپس رابطهٔ آنها را با شخصیت فلسفی و علمی عمر بن ابراهیم خیامی در نظر خواهیم گرفت. خواه همهٔ آن رباعیات با آن رشته تفکرات که در بردارد واقعاً از عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند بوده باشد و یا هیچ یك از آنها مربوط به‌شخصیت مزبور نبوده باشد و یا تعدادی از آنها از آن وی بوده باشد.

نظیر این کاری که ما می‌خواهیم دربارهٔ رباعیات منسوب به‌خیامی انجام بدهیم همان است که جلال‌الدین محمد مولوی دربارهٔ سخن سبك و کودکانه‌ای که به

جالینوس نسبت داده شده است، انجام داده است. سخن عامیانه‌ای که به‌جالینوس نسبت داده شده است، اینست که او گفته است: «من آنقدر باین زندگی دنیوی‌عشق وعلاقه دارم که

راضیم از من بماند نیم جان     که ز . . . استری بینم جهان»

مولوی درانتقاد ازاین سخن می گوید: اگر این سخن عامیانه را جالینوس گفته است، پاسخ اوچنین است واگرجالینوس آن‌را نگفته است، بلکه‌کسی دیگر گفته است، من پاسخ آن گوینده را می گویم هر کس که باشد. ابیات مربوطه مولوی چنین است:

ایضاً

آنچنانکه گفت جالینوس راد

از هوای این جهان و از مراد

راضیم کز من بماند نیم جان

که ز . . . استری بینم جهان

گویا جالینوس مانند یك پرنده ضعیف :

گربه می‌بیند بگرد خود قطار

مرغش آیس گشته بوده است ازمطار

یا عدم دیده است غیر این جهان

در عدم نادیده او حشرعیان

وضع این جالینوس همان وضع جنین است که کـرم الهی با جلوه قـانون طبیعی می‌خـواهد آن جنین را بیرون بیاورد، آن جنین از بیرون آمـدن امتناع می‌ورزد :

چون جنین کش می کشد بیرون کرم
مـی گـریزد او سپس سوی شکم
لطف، رویش سوی مصدر مـی کند
او مفـر در پشت مـادر مـی کند

منطق این پس پس رفتن :

که اگر بیرون نهم زین شهر گـام
ای عجب دیگـر نبینم ایـن مقام

برای چسبیدن به درون شکم مادر راه دیگری هم وجود دارد

یا دری بودی در این شهر وخـم
تـا نظاره کـرد می انـدر رحم
یا چو چشم سوزنی را هم بـدی
که ز بیرون آن رحم دیـده شدی
این جنین هم غافل است از عالمی
همچو جالینوس اونـامحرمی

بینوا نمی‌داند که خود آن رحم با تمام موجودیتش جزئـی ازعالم بیرونـی است که لطف الهی می‌خواهد اورا وارد همین عالم نماید.

او نداند کان رطوباتی که هست
آن مدد از عالم بیرونی است

آنچنانکه چار عنصر در جهان
صد مدد دارد ز شهر لامکان

آب و دانه در قفس گر یافته است
آن ز باغ و عرصه‌ای در تافته است

جانهای انبیا بینند باغ
زین قفس در وقت نقلان و فراغ

پس ز جالینوس و عالم فارغند
همچو ماه‌اند و فلکها بازغند

«راضیم کز من بماند نیم جان
که ز ... استری بینم جهان»

اگراین مطلب را جالینوس نگفته واین یك افترائیست که به وی بسته‌اند

ورز جالینوس این قول افتریست
پس جوابم بهر جالینوس نیست

این جواب آنکس آمد کاین بگفت
که نبودستش دلی با نور جفت

گوینده این سخن هر کس که باشد:

مرغ جانش موش شد سوراخ جو
چون شنید از گربگان او عرجوا

زان سبب جانش وطن دید و قرار
اندرین سوراخ دنیا موش‌وار
هم درین سوراخ بنائی گرفت
درخور سوراخ دانائی گرفت
پیشه‌هائی که مراورا در مزید
اندرین سوراخ کارآید گزید
زانکه دل برکند از بیرون شدن
بسته شد راه رهیدن از بدن
عنکبوت ار طبع عنقا داشتی
از لعابی خیمه کی افراشتی

پس برای تحقیق وارزیابی رباعیات نخست یکبار خود رباعیات را با قطع نظراز آنکه گوینده آنها کیست، مورد مطالعه واندیشه قراربدهیم.

این یك امرطبیعی است که معمولاً سخنانی که به شخصیتهای بزرگ نسبت داده می‌شود، پرده‌ای ازعظمت آن شخصیت برروی سخنی که به اونسبت داده‌شده است کشیده می‌شود، یا به عبارت دیگر : عظمت شخصیت آن سخن را امضاء می-کند وبرای مردم معمولی چنان اهمیت پیدا می کند که جایی برای چون و چرا نمی گذارد. وبالعکس اگر گویندهٔ سخنی با عظمت، ازانواع معرفت اطلاعی نداشته باشد مردم‌معمولی وحتی متاسفأنه گاهی ارباب معرفت وصاحبنظران‌نیز آن سخن را مورد اهمیت وتوجه قرارنمی‌دهند. درصورتیکه منطق واقع‌یابی چنانکه در سخنان امیرالمؤمنین(ع) آمده است، چنین‌اقتضاء می کند که ما بخود سخن ابرازشده‌توجه کنیم‌نه به‌گوینده‌آن (اُنْظُرْ إِلَىٰ مَاقَالَ لَا إِلَىٰ مَنْ قَالَ) و (یُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْحَقِّ وَلَایُعْرَفُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ» (.....). این اصل،مأخوذاز کلام خداوندی در آن آیه مبارکه است

که می‌فرماید: فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (سورهٔ زمر، آیه ۱۶ و ۱۷) (بشارت بده آن بندگان مرا که سخن می‌شنوند و نیکوترین آن سخن را پیروی می‌نمایند) ولی عملاً مردم تحت‌تأثیر شخصیتها قرار می‌گیرند و قدرت تجرید سخن از گوینده‌اش را ندارند. بهرحال، اگر ما بخواهیم ارزیابی صحیحی دربارهٔ رباعیات منسوب به‌عمر بن ابراهیم خیامی داشته باشیم، طبق منطق واقع‌یابی، نخست یکبار خود رباعیات را که با کمال فصاحت سروده شده‌اند، با قطع نظر از آنکه گویندهٔ آنها چه کسی یا چه کسانی هستند باید مورد مطالعه واندیشه قرار بدهیم. به‌نظر می‌رسد اگر خود رباعیات را با قطع نظر از گویندهٔ آنها مورد مطالعه و تفکر قرار بدهیم، نه‌تنها هیچ مسئله‌ای از مسائل هستی شناسی وحیات وفلسفه آنرا حل و فصل نمی کند، بلکه باتوجه دادن مطالعه کننده به‌یک عده پدیده‌های محسوس و جریانات مشهود درزندگی وجهان عینی، مسائل را منتفی می‌سازد. و همه‌مامی‌دانیم که منتفی ساختن مسئله غیرازحل آن است. به‌عنوان مثال: اگرفرض کنیم که برای ما این مسئله مطرح است که «عقل انسانی چه مقدار می‌تواند در کشف واقعیات مؤثر باشد؟» ممکن است ما بارویاروئی با چنین‌مسئله‌ای، درصدد شناخت عقل‌وچگونگی ارتباط آن با واقعیات ووسائطی که مابین عقل و آن واقعیات دخالت می کنند و همچنین آزمایشهائی که بتواند صحت وبطلان ارائهٔواقعیات را به وسیلهٔ عقل‌اثبات، نماید، برآمده وبه‌نتایج منطقی آنها برسیم. در این‌صورت ما درحل مسئلهٔ مزبوره فعالیت نموده وراه منطقی حل آن را پیموده‌ایم. وممکن است ما دربرابراین مسئله بگوئیم: اصلاً عقل وفعالیتهای آن‌خیالاتی بیش‌نیستند، زیرا گاهی برخلاف‌تمایلات وهوی وهوسهای ما حکم می کند. وگاهی به‌خطا می‌رود. دراین صورت ما اصل مسئله را منتفی ساخته‌ایم، نه‌اینکه آنرا حل و فصل نموده‌ایم. می‌توان‌گفت: آن رباعیات منسوب به‌عمر بن ابراهیم خیامی که تکیه‌گاه پوچ گرایان‌ولذت پرستان‌ودم‌گرایان (کسانی که می گویند فقط دم رابایدغنیمت شمرد) وشکاکان قرارگرفته‌است، مسائل مربوط به‌هستی شناسی وحیات وفلسفه آن را نفی می کند نه‌اینکه آنهاراحل

وفصل نماید. به‌عنوان مثال رباعی زیررا درنظرمی گیریم تا ببینیم چه مسئله‌ای‌دراین رباعی طرح شده وبا چه پاسخی آن را حل نموده است:

در دائره‌ای کـامدن و رفتن مـاست
آن را نـه بدایت نـه نهایت پیداست
کس می نزند دمی در این‌معنی راست
کـاین آمدن از کجاو رفتن به‌کجاست

در این رباعی این مطالب مطرح شده است :

۱) ما انسانها درجهان هستی به‌وجود می آئیم وسپس می‌رویم؛

۲) برای این دائره‌ای که آمدن ورفتن ما در آن انجام می گیرد نه‌آغازی‌دیده می‌شود ونه پایانی.

۳) هیچ کس نیست که واقعیت این آمدن ورفتن را که «از کجا می آییم و به کجامی‌رویم» سخنی راست وصحیح بگوید. این سه مطلب درمنطوق (الفاظ‌عینی) رباعی فوق وجود دارد.

۴) این سئوال بطورجدی مطرح است که از کجا آمده‌ایم وبه کجا می‌رویم، به‌اضافه سئوال سوم که می گوید: «برای چه آمده‌ایم؟» وباید ما انسانها به یك‌پاسخ قانع کننده درباره این سئوالات بـرسیم. این مطلب چهارم درمنطوق الفاظ رباعی نیست ولی طرح سئوال ومفهومی ازمصراع سوم می‌توانـد همین مطلب را هم در رباعی اثبات نماید.

اکنون باید ببینیم‌عمربن ابراهیم خیامی‌وبه‌عبارت صحیح‌تر«گوینده‌ٔرباعی»

۱. مقصود ازخیامی‌وعمربن ابراهیم خیامی دراین مباحث «گوینده رباعی موردبحث‌است هرکس که باشد.»

دربارۀ مطالب مزبور کدامین حقیقت رابرمعرفت ما می افزاید؟ آیا خیامی می‌خواهد ما را متوجه این حقیقت بسازد که موجوداتی به‌نام انسان دراین دنیا زائیده‌می‌شوند وچند صباحی کم وبیش دراین دنیا زندگی می کنند ومی‌روند؟ اینکه نیازی به گفتن وتذکردادن ندارد آن هم ازشخصیتی مانند عمربن ابراهیم که آثارفلسفی و حکمی ازاوبرای مابیادگارمانده است. زیراهر کسی که‌از اندك فعالیت حسی‌ومغزی برخوردار باشد این آمدن ورفتن را می بیند. آنچه که می‌تواند به‌عنوان مسئله طرح شودوخواه ما آن را طرح کنیم یا نکنیم آن مسئله وجود دارد ، اینست که آیا خود آغاز وجود انسان از عناصر طبیعی و تحول تکاملی آن برای رسیدن به رشد و تکامل مغزی و روانی را می‌توان در این جمله که « در دایره ای کامدن و رفتن ماست » بیان کرد؟ اگر کسی ازجریان به وجود آمدن انسان در این خاکدان وازصدها استعداد که در نهاد او تعبیه می‌شود و امکانات شگفت انگیزی در این زندگانی پیدا می کند چشم بپوشد وفقط این پدیده را ببیند که انسانها زائیده‌می‌شوند وپس‌ازطی سالیان عمر به زیر خاك می‌روند، قدرت اظهار نظر دربارۀ انسان و جهان را ندارد چه رسد به‌اینکه باکلمات پرطمطراق فیلسوف و دانشمند وحکیم نیز به رخ انسانهاکشیده شود. آیا خیامی می‌خواهد ما را متوجه این واقعیت بسازد که هیچ یك ازافراد انسانی آغازوپایان این دائره یا به‌عبارت صحیح‌تر آغازوپایان‌این‌جهان را نمی‌بینند؟

این مسئله هم به‌قدری روشن است که مانندمسئله اول‌هیچ نیازی‌به‌گفتن‌ندارد. آنچه که به عنوان مسئله در این مورد وجود دارد اینست که آیا ناپیدا بودن ابتداء وپایان جهان‌می‌تواند اثبات کند که جهان ابتداءوپایانی ندارد؟ اگر گفته شود:«آری، چون ابتداء وانتهاء برای من ناپیدا است ومن آن دورا نمی‌بینم، پس برای جهان ابتداءوانتهائی نیست» گویند،ه‌این‌سخن که‌واقعیت را درمحسوسات ودریافت‌شده‌های عینی محدود می کند، باید اصل مبنای علوم ومعرفت بشری راکه قوانین حاکم بر هستی وروابط موجود میان اجزای تشکیل دهنده آن قوانین است، منکرشود، زیرا

هیچ یك از آنها قابل مشاهده ولمس نیست. بنابراین، از اینکه ما بدایت ونهایتی برای جهان نمی‌بینیم، دلیل آن نیست که جهان از هردوطرف بی‌نهایت است، به‌اضافهٔ دلائل علمی (مانند محدودیت عمر انفجار کهکشانها که کیهان فعلی را به‌وجود آورده است) وآن دلائل عقلی که برتناهی جهان‌هستی وجود دارد واگر کسی از ناپیدابودن بدایت ونهایت جهان بخواهد نامتناهی بودن جهان را نتیجه بگیرد، قطعاً ازفعالیت تجریدی ذهن که می‌تواند تا بینهایت امتداد بسازد استفاده می کند نه ازواقع بینی. قدرت تجرید وسازندگی مغزبشری بدون تکیه‌برواقعیات عینی‌حتی یك‌موجودجزئی مشخص را مانند این قلم که من‌باآن می‌نویسم تا بینهایت بزرگ می کندوتابینهایت برای این قلم جزئی ومشخص که ازنظرعلمی به‌هیچ وجه قابل تکرارنیست، افراد می‌تراشد، بنابراین، با هیچ منطق علمی نمی‌توان از ناپیدا بودن ابتداء وانتهاءبرای جهان، بینهایت بودن آن‌را نتیجه‌گرفت.

خیامی درمصرع سوم می گوید: «کس می نزند دمی در این معنی راست» دومسئله دراینجا مطرح است:

مسئله یکم) گمان نمی‌رود عمر گویندهٔ رباعی اگرچه نسبتاً طولانی بوده‌است، به‌صد سال رسیده باشد، با این‌حال ما فرض می کنیم عمراین شخصیت ازصدسال هم گذشته، دویست یا سیصد سال‌دراین دنیا عمر کرده است، آیا همهٔ تراوشات‌مغزی انسانها را اعم ازانواع اندیشه‌ها وتعقلها واحساسات ودریافتها وتحقیقات و تجارب که تا دوران خیامی درتاریخ بشری بروز کرده است، می‌توان درسیصدسال‌شناخت ومورد تحقیق قرارداد؟ آیا فقط برای شناخت مکتبهای جهان بینی که درشرق وحتی درجوامعی که خیامی درآنها زیسته است وجود دارد، صدها سال کوشش وصرف زمان لازم نیست؟ پس‌ازکجا برای‌خیامی اثبات شدکه «کس می نزنددمی در این معنی راست»؟

بسیارخوب، فرض می کنیم که تا زمان خیامی هیچ کس معنائی‌صحیح درباره

مسئله‌ای که خیامی طرح کرده است، نگفته است، چرا خود خیامی در این مسئله فکر نمی کند؟ آیا اوهم ازناتوانان درتفکر، پیروی نموده است؟

مسئله دوم) آیا جریان نظم شگفت انگیز وقانونی بودن همه پدیده‌ها وواقعیات هستی درهمه قلمروها باصدائی بلند نمی گوید که

کار من و تو بدین درازی — کوتاه کنم که نیست بازی

در توضیح این مسئله که بازی بدین درازی و نظم معنی ندارد، راسل مطلبی جالب گفته است وضمناً مطلبی شبیه «کس می نزند دمی در این معنی راست»، بیان داشته است. عبارت راسل چنین است: «ما فی المثل به کرمادرزادی شباهت داریم که درمیان یك عده موزیسین بزرگ شده و ازروی روابطی که بین قطعات موسیقی ونواختن آنها وجود دارد، به‌قواعد مربوطه واقف شده ومی تواند نتهای موسیقی را بخواند وارکستری را هدایت کند. حال اگراین کرمادرزاد ازطریق ایماءواشاره بتواند توضیحات دیگران را درك کند، کم کم متوجه می‌شود که نتهای موسیقی و حرکات نوك انگشتان وسایرحرکات نوازندگان درکیفیت ذاتی خود نماینده‌چیزهائی کاملاً متفاوت ازظواهری هستند که‌برای اومشهود می باشند ولی ادراك ارزش موسیقی وچگونگی آهنگهای صوتی آن برای اوغیرممکن است. حال دانش ما ازطبیعت‌هم چیزی شبیه به‌این است. مامی‌توانیم نتهای طبیعت‌را بخوانیم وبه مشخصات ریاضی آنها پی ببریم، اما استنباط ماازاینکه این نتها نمایندهٔ چه چیزهائی هستند؟ بیشتراز حدود استنباط آن شخص درباره اینکه نتهای موسیقی معرف چیزی بغیر از ظواهر خود می باشند، نیست.»[1] سپس راسل مطلبی شبیه به«کس مــی نزند دمــی دراین معنی راست» گفته است که بدین قراراست:

۱ و ۲. مفهوم نسبیت انشتین و نتایج فلسفی آن، بقلم برتراند راسل. ترجمهٔ مرتضی طلوعی، ص ۲۳۱.

«حتی آن کر مادرزاد از یك لحاظ هم بر مار جحان دارد و آن اینکه ما از زندگی درمیان یك عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیز محرومیم ودرحقیقت همهٔ ما دربارهٔ درك نتهای طبیعت کر هستیم، استادی در کنار ما نیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده واقلاً با ایماء واشاره ما را برای ادراك کیفیات ذاتی آنها راهنمائی کند.»

اگر گویندهٔ رباعی فقط بخواهد دم را غنیمت بشمارد و مانند راسل مبنای حیات را به‌لذت جویی ولذت‌یابی قرار بدهد، صدا وسخن بیدار کننده وتفسیر کنندهٔ حیات هرگز به‌گوش او وامثال راسل نخواهد رسید. وما ازوجدان اینگونه اشخاص می‌خواهیم که با گرفتن گوش خود(برای نشنیدن سخنان هشداردهندهٔ وجدان و پیامبران الهی) به‌دیگران تعیین تکلیف وتوصیه نفرمایند که شما هم نشنوید. گوینده رباعی در مصرع چهارم می‌گوید: «کاین آمدن از کجا ورفتن به کجاست» که با درنظر گرفتن مصراع سوم رباعی، معنی چنین می‌شود که هیچکس دراین جریان «آمدن و رفتن» وتعیین اینکه «از کجا آمده‌ایم وبه کجا می‌رویم» سخن راست نمی‌گوید. آیا بشر در درون خود احساس اشتیاق به‌کمال می‌نماید؟ قطعاً آری، زیرا اگر چنین احساسی اصیل وجود نداشت، این‌همه پیشرفت درعلم وادب وهنروصنعت وغیرذلك صورت نمی‌گرفت و آن همه شخصیتهای رشد یافته و کمال یافته که قطعاً گوینده رباعی خود را یکی از آنان می‌داند که با یك حالت اشراف واحاطه برهستی سخن می‌گوید، به وجود نمی‌آمدند. آیا این کمال که مورد اشتیاق جدی همهٔ آدمیزادگان است، می‌تواند درآن مزایای ظاهری ومحدود که بشر تاامروز به‌دست آورده، خلاصه‌شود؟ آیا گوینده رباعی نمطهای آخر اشارات را که معلمش ابن‌سینا نوشته مطالعه نموده است که انسان به‌چه درجه‌ای از کمال می‌رسد؟

حال باید گفت: با وجود این واقعیات ومسائل جدی، رباعی مورد بحث چه معرفتی به‌ما بخشیده است که نیازی به‌آن واقعیات ومسائل نداشته باشیم؟ ضمناً در تحلیل رباعی ملاحظه شد که کمترین فعالیت مغزی مثبت درمغز گویندهٔ رباعی در بارهٔ

واقعیات و مسائل فراوانی انجام نگرفته است، بلکه مسئله یا مسائل را با یك «نمی بینم» و «نمی شنوم» منتفی ساخته است. خلاصه همانطور که در عنوان مبحث مطرح کردیم، ما باید رباعیات را یکبار با قطع نظر از اینکه گویندهٔ آنها یك فیلسوف و دانشمند است، یا یك انسان معمولی، مورد مطالعه و دقت قرار بدهیم، آنگاه با اسناد به گویندهٔ آنها نیز بررسی نماییم.

## علت جذابیت رباعیات منسوب به خیامی

در مبحث گذشته تا حدودی روشن شد که اگر رباعیات را از فیلسوف و دانشمند حکیم عمر بن ابراهیم خیامی جدا کنیم و فقط خود آن رباعیات را در نظر بگیریم، هیچ مجهولی را حل نکرده و هیچ علمی بر معرفت بشری نیفزوده است. و اثبات کلی این مسئله در این بخش از کتاب که به ارزیابی و تحقیق در محتویات رباعیات اختصاص دارد روشن خواهد گشت. یعنی در این بخش خواهیم دید که رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی نه تنها یك مجهول را هم حل ننموده است، بلکه کاری که کرده است، بر تشویش و اضطراب مغزهای ضعیف افزوده است. در این مبحث می خواهیم علت یا علل اساسی جالبیت و گیرا بودن رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی را مطرح کنیم. نخست یك مطلب بسیار با اهمیت را که در بخش دیگر کتاب در مباحث مربوط به روحیهٔ مذهبی خیامی آورده ایم، در اینجا هم متذکر می شویم و از مطالعه کنندهٔ محترم تقاضا می کنیم این مطلب را با دقتی بیشتر مورد توجه قرار بدهد:

اعتبار و ارزش بزرگ خیامی مستند به آثار فلسفی و علمی او است و بدینوسیله رباعیات وی دارای اعتبار و ارزش شده و مورد توجه مردم فراوان مخصوصاً در دورانهای اخیر گشته است. و هنگامی که رباعیات متکی به شخصیت خیامی را که

متکی به‌فلسفه وعلم است، مورد مطالعه و دقت قرارمی‌دهیم، به‌جهت دستوربه‌پوچ‌گرائی وبی‌مبنا بودن هستی وقوانین آن‌که در آن رباعیات وجود دارد، علم وفلسفه خیامی ازاعتبارو‌ارزش می‌افتد وبه‌دنبالش شخصیت خیامی نیزسقوط می کند. اینست معنای سطح نگری درارزیابی شخصیتهای چشمگیر وساقط نمودن آنان ازقابلیت راهنمائی ورهبری. حال ببینیم علت ویا عوامل جالب بودن خود رباعیات منسوب‌به خیامی چیست؟

۱) گوینده رباعیات قیافهٔ احاطه واشراف دربارهٔ مطالبی که ابرازمی کندازخود نشان می‌دهد. این قیافه درمطالعه‌کننده وشنونده‌ای که اطلاعی ازواقعیات وحقائق مربوط به‌مطالب طرح شده دررباعی ندارد، فوق‌العاده جاذب ومؤثراست. دررباعی زیردقت فرمائید:

ای آنکه نتیجهٔ چهار و هفتی
وزهفت و چهار دائم اندرتفتی
می‌خورکه هزار باربیشت گفتم
باز آمدنت نیست چورفتی‌رفتی

اگراندك دقتی درمحتوای رباعی مزبورنمائیم، خواهیم دید کمترین ارزش علمی وفلسفی دراین محتوی وجود ندارد. موضوع چهارعنصر (آب، آتش، خاك و باد) یا چهار آخشیج (اضداد چهارگانه: صفرا، سوداء، بلغم وخون) امروزه‌ازمیدان علم خارج گشته است، زیرا هیچ یك‌ازآنها عنصربه‌معنای علمی آن نیست‌وهمچنین چهارآخشیج هم ازدیدگاه علم پزشکی مستندی ندارد.

همچنین هفت چه به‌معنای هفت اعضاء ظاهری باشد (سربا گردن، سینه‌و آنچه در آن است، پشت وآلت تناسل، دودست وپای) و یا هفت اعضای درونی (دماغ، دل، جگر، سپرز، شش، زهره‌ومعده) وبنابرتفسیری دیگر: چشم، گوش، زبان، بطن، فرج،

دست و پا، یك مفهوم پیش پا افتاده است مثل اینکه بگوئیم: انسان دو چشم دارد، یك موضوع علمی حل کننده مشکلی نیست. با اینحال ما از این بی‌ارزشی قطع نظر می‌کنیم و می‌پردازیم به مجموع رباعی، محتوی اینست که‌ای انسان که نتیجه چهار و هفتی معطل مباش، شراب بخور و خودت را تخدیر کن، من بیش از هزار بار به تو گفته‌ام: اگر رفتی بار دیگر به این زندگانی برنخواهی گشت. از گویندهٔ رباعیات باید پرسید که اینکه به ما بیش از هزار بار توصیه فرمودی که می بخوریم زیرا پس از رفتن از این دنیا برنخواهیم گشت، آیا دلیلی هم دارد یا باید فرمایش جنابعالی را تعبداً بپذیریم که وقتی که از این دنیا رفتیم، برگشت نخواهیم داشت! آیا شما جز اینکه ندیده‌اید، دلیل دیگری هم دارید؟ لطفاً آن دلیل را به ما ارائه بدهید. آیا احتمال نمی‌دهید که خود میگساریها است که انسانها را از دریافت واقعیات پشت پرده و برقرار ساختن ارتباط با ابدیت محروم می‌سازد؟ آیا احتمال نمی‌دهید که اگر بشر خود را با میگساریها و دیگر وسائل تخدیر، در ناآگاهیها غوطه‌ور نسازد، در حد قانع کننده‌ای به مشکلات خود پیروز می‌گردد؟

۲) آنچه که در این رباعیات دیده می‌شود، عبارتست از محسوسات ظاهری زندگی و معلومات سطحی که برای اکثریت مردم قابل درك است، مانند گذشت عمر و پژمردن طراوتها و فرو نشستن لذائذ جوانی و زوال نیروها و غیر ذلك. ولی چنانکه در بررسی و نقد رباعیات مربوطه خواهیم دید: گوینده این رباعیات با یك چشم به پدیده‌های مزبور نگریسته است، زیرا اگر ژرف‌تر در آن پدیده‌ها می‌نگریست، به همان اندازه که از جهل و تاریکی و زشتی و پژمردن طراوت و از بین رفتن جوانی و وجود غم و اندوه ناله می‌کند و وجود آنها را دلیل پوچی زندگی تلقی می‌کند، می‌توانست به حد لازم و کافی علم بشری را هم که با کمال محدودیتش، وی را با طبیعت و همنوعانش در بیشترین تأثیر و تأثر قرار می‌دهد، بر دریاها مسلط می‌گردد، امروزه فضاها را درمی‌نوردد، منظور نماید، روشناییهای متنوع درونی و برونی را هم ببیند، انبیاءِ و اولیاءِ و اوصیا و حکماءِ را با درونهای روشن و ملکوت هستی را با نمود روشن مورد توجه

قرار بدهد، همینطور زیبائیهای متنوع را که در سطح محسوس طبیعت وانسانها است وزیبائیهای معقول را که درنسبت نمودهای نگارین طبیعت وانسان احساس می‌شود، ببیند. وارزش واقعی جوانی وشادیها ولذائذگوناگون را هم ببیند واین امورمثبت ومورد علاقه واشتیاق را هم دلیل معنی‌داربودن انسان وجهان تلقی نماید.

۳) دراین رباعیات چنانکه خواهیم دید دستورات وتوصیه‌هائی برای ادامهٔ نادانی وفرورفتن دربیخبری داده شده است مثلاً بدین نحو که چون اسرار هستی معلوم نخواهدگشت، پس سبوئی برداروسراغ کنارچشمه ساری را بگیروضمناًشاهد رعنا را هم فراموش مکن!

دربررسی این گونه رباعیات، روحیهٔ ضد علمی و واقع نگری بودن آنها را به‌طورمشروح توضیح خواهیم داد.

پیش‌ازآنکه به‌تحلیل رباعیات بپردازیم، یك مثال کاملاً ساده بیان می کنیم که درتوضیح بحث ما بسیارمؤثراست‌واین مثال ازاریك نیوتن‌است: «بانوی‌خانه‌داری که بازوهای خود را درتوده‌ای متشکل ازدهها هزارحباب صابون فرومی‌بردو به‌جای آنکه باکمال احتیاط ازوارد آوردن هرنوع فشارجزئی که موجب برهم‌زدن فشارسطح خارجی آنهاگردد، باکمال شهامت پیراهن شوهرخودرا درمیان آن‌توده حبابها به‌حرکت درمی آورد، یك سلسله جنبشهای ناپایداربه‌وجود می آورد که‌گرچه هنوزهم درزیرقوانین ریاضی قراردارند، لیکن ریاضیدانی که بخواهد ضابطه های آن جنبشها را تعیین نماید، با شتابی بیشترازمعمول رهسپارمرگی زودتر از معمول می‌سازد.»[1]

دررباعیات منسوب به‌خیامی‌ما باچنین وضعی رویاروی هستیم، مثلاً دراین رباعیات‌می‌بینیم که می گوید: بهار آمد، برخیزید و سبوئی بردوش نهاده وبرویم در کنارمنظره‌زیبائی، می‌بنوشیم وبا شاهدی زیبا همصحبت شویم وغمهای جهان را

۱. معنای زیبائی، نوشتهٔ اریك نیوتن، ترجمهٔ آقای پرویزمرزبان، ص ۷۰.

به‌باد فراموشی بدهیم.

درک مفاهیم مزبور یعنی انسان درفصل بهاردر کنارچمن زیبا با زیبارویی رعنا ساغری برلب داشته باشد، برای برخی ازاشخاص، آرمان بسیارمطلوب درزندگی است، هیچ جای تـردید نیست، ولی شناخت اینکه توالی فصول مربوط به‌حرکات واحدهای منظومهٔ شمسی است واین حرکات در مجموع کیهان که معنائی بسیار بزرک دارد وآن معنی وابسته به‌یك نقشه کلی درجهان هستی وابسته به‌هستی آفرین است، به‌کلی به‌کنار گذاشته شده است وهمچنین این حقیقت که مبارزه با هشیاریها بوسیله مواد مخدربرای انسانی که

چون سِر وماهیت جان مخبر است
هرکه او آگاه‌تر با جان‌تر است

زیر پاگذاشته شده است ، و نیز اینکه خلاصه کردن معنای حیات در همنشینی با زیباروئی رعناکه درك زیبایی دروی‌فقط برای تحرك بیشتربرای اشباع غریزهٔ جنسی بوده وهرگزنباید به‌عنوان نمودی نگارین و شفاف که روی کمال کشیده شده است، مورد توجه قـرار بگیرد، مساوی اسقاط عظمت زیبائیهای محسوس ومعقول است، نادیده گرفته شده است.

با این بیان که طرح کردیم، بازی باآنهمه حقائق وواقعیات به‌وسیله‌چندمفهوم سطحی وبی‌اساس مانند کارآن کدبانو است باانبوهی ازحبابهای صابون که‌نمی‌داند آن حبابها با اشکال وموقعیتها وحرکتهای متنوع منشأ چه مسائل ریاضی است.یك مثال ساده‌دیگرهم دراین‌جامتذکرمی‌شویم که‌می‌تواند توضیحی برای اغلب‌رباعیات منسوب به خیامی بوده باشد. نخست این دوبیت‌زیررا بخوانیم:

گرچه مقصود از کتاب آن فن بود
گر تواش بالش کنی هم می‌شود

لیك از او مقصود این بالش نبود
علم بود و دانش و ارشاد وسود
(مولوی)

چنانکه باعظمت‌ترین کتاب را که برفرض تمامی دانشهای جهان را در آن نوشته باشند به‌جای بالش زیرسر گذاشته و به‌خواب عمیق فرورویم، آن کتاب هیچ سروصدا و اعتراضی به‌راه نمی‌اندازد. همچنین اگر کسی حیات انسان وعقل وهوش ووجدان ودیگر استعدادهای خود را فقط برای ساختن جهان به‌شکل موجودی که وسیله‌زندگی ناآگاهانه او بوده باشد، به‌کاربرد، هیچ داد وفریاد واعتراضی سرنمی‌دهند که ای نادان چکارمی کنی! ما وسایل ترقی وتکامل توهستیم، نه‌موادی برای تخدیر تو. و بهرحال، چنانکه درتحلیل رباعیات خواهیم دید: کاری که سراینده آن رباعیات انجام داده است، اینست که گاهی به‌گوشه‌هایی از جلد زیبای کتاب هستی نگریسته‌و تعدادی عکسهایی را درصفحات کتاب تماشا کرده، گاهی دیگرسطرهایی را در کتاب خوانده وموقعی که به‌جملات مشکل آن رسیده است کتاب را بسته وسرروی آن‌نهاده‌است. ومانند برخی از اشخاص که‌حال وحوصله یاتوانایی خواندن کتابی راندارد، چشمش فقط به‌دنبال اشعاری زیبا که در آن کتاب آمده است، می گردد، کتاب هستی رامورد مطالعه قرارداده است. بعضی اوقات هم شناخت کتاب هستی اورا خسته کرده‌است، ازاینرو توصیه می کند که کتاب را کناربگذارید وسبورا بردارید برویم به‌سوی سبزه‌زارها و کنارچشمه سارها که:

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست
زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاك تیره منزلگه نیست
می‌خور که‌چنین فسانه‌ها کوته‌نیست

اما چنانکه درمباحث مربوط به‌تحلیل وتفسیر رباعیات خواهیم دید، سرایندهٔ رباعیات که به‌نام خیام مشهورشده است، خلاف شکاکیت و پوچ گرایی را هم در رباعیات‌خود آورده است که به‌اضافهٔ‌ناسازگاری‌رباعیات با آثارفلسفی وعلمی‌خیامی، تناقضی هم میان خود رباعیات به‌وجودآورده است.

**آیا اصالت با جالب بودن است یا واقعیت وحقیقت؟**

گفتیم که رباعیات منسوب به‌حکیم عمربن ابراهیم خیامی‌با نظر به‌الفاظ زیباو با نظربه‌معانی آنهاجالب وگیراست وبدین جهت است که مفردات وترکیبات‌وارده درشعرقابل فهم ودورازپیچیدگی ومشکلاتی‌است که دراشعارشعرائی مانندمنوچهری، انوری وخاقانی وجود دارند. اما عوامل جالب بودن آنها درمبحث رباعیاتی که به خیامی نسبت داده شده است، سه عامل است که متذکر شدیم وحتماً مطالعه‌کنندهٔ محترم به‌آن مبحث مراجعه فرماید.

حالا می‌خواهیم به این مسئله بپردازیم که آیا آنچه که اصالت دارد، جالب بودن وشگفت‌انگیزبودن است یا واقعیت وحقیقت بودن؟ قطعاً جلب شدن به سوی واقعیتها اگر جزواقعیت بودن عاملی برای جلب نداشته باشند، ازعمده‌ترین دلائل تکامل انسان است، ولی مردم معمولاً به‌آنچه که‌جالب است بیشترمی گروندوبیشتر اهمیت می‌دهند، تا واقعیات محض. به‌عنوان مثال:

این رباعی برای اکثرمردمی که اهمیتی برای پاسخ به چون وچراهای حیات نمی‌دهند بسیارجالب است:

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت
از اهل بهشت کردیا دوزخ زشت
جامی و میی و بربطی برلب کشت
این هر سه مرا نقدو، ترا نسیه بهشت

واقعیتی که به‌وسیلهٔ عقول سلیمه ووجدانهای پاك و پیامبران الهی برای بشریت مطرح شده است اینست که ایمان وعمل صالح وحیات مقرون با تقوی، بهشت ابدی را به‌عنوان نتیجه‌ای که خدا وعده فرموده است، دردنبال دارد. چنانکه کفروارتکاب زشتیها، عذاب الهی را که آن هم نتیجهٔ اعمال خود انسان است در دنبال خواهد داشت، به‌اضافهٔ رحمانیت خداوندی که دربارهٔ مخلوقات مقررفرموده است. واقعیت درباره مسئله‌ای که رباعی فوق مطرح کرده است. همین است. بنابراین، ماانسانها با نظربه‌عدالت خداوندی می‌توانیم بفهمیم که پایان سرنوشت ما چیست. البته این فهم وعلم به‌درجهٔ نهائی نمی‌رسد، ولی با نظربه مطالبی که متذکرشدیم، نمی‌توانیم با نادیده‌گرفتن چگونگی حیاتی که آن را سپری می کنیم، خود را بـه‌نادانی زده و بگوئیم: چون نمی‌دانیم اهل بهشتیم یا اهل دوزخ، پس:

جامی و میی و بربطی بر لب کشت

ایـن هر سه مرا نقدو، ترا نسیه بهشت!

به‌علاوه این که علت دست بردن به‌جام ومی و بربط برلب کشت، در مصرع چهارم نقد بودن آنها ونسیه بودن بهشت معرفی شده است، واین معنی غیراز جهل به‌پایان سرنوشت (بهشت یا دوزخ) است. واقعیات درمسئله‌ای که رباعی فوق مطرح نموده است، همانست که دربالامطرح نمودیم، اما شکل رباعی ازدیدگاه تنظیم الفاظ مفرد وترکیب‌بندی جملات وبیان کردن خواسته‌های بی‌خیالان، چنانکه گفتیم، جالب است. ولی برای کسی که یا به‌واقعیتهای مزبورنادان است، ویا شهوات و فـرار از هشیاریها، ازعمل به آنها جلوگیری می کند، نه برای انسانی که می‌داند:

ایـن جهان کوه است وفعل ماندا

سوی مـا آمـد نداهـا را صدا

و مـ داند که «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۸) (هـر نفسی در گروانِدوختهٔ خویش است) و می‌داند که «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ. وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ» (سورهٔ زلزال آیات ۷-۸) (هر کس به‌قدر وزن ذره‌ای عمل خیر انجام بدهد، آن را خواهد دید، واگر به‌قدر وزن ذره‌ای عمل بد انجام بدهد آن را خواهد دید).

گفتیم: قطعاً جلب شدن به‌سوی واقعیتها اگرچه جزو واقعیت بودن عاملی برای جلب نداشته باشند، از عمده‌ترین دلائل تکامل انسان است. حال می‌خواهیم مسائلی را به‌طور مختصر درباره اصل مزبور بیان کنیم.

الفرد نورث وایتهد در کتاب سرگذشت اندیشه‌ها می‌گوید: «یک قضیه راست بیشتر استعداد جـالب بودن دارد تا یک دروغ». تحریک وضع روانـی انسانها و ایجاد هیجان دردرون آنان یک پدیدهٔ جاری دراجتماعات بشری بوده است، چنانکه جلب شگفتی مردم به‌وسیله سخن یا کاری که انجام می‌شود، کاریست بسیار رائج. اگر امکان داشت که بشر می‌توانست هر واقعیتی را چه درمقوله سخن وچه درنمودهای عملی و فکری جالب نمایش بدهد، به توفیق بزرگی درابراز واقعیات دست می‌یافت ولی تا کنون چنین چیزی امکان وقوعی نداشته است، آیا این عدم امکان نـاشی ازاینست که واقعیاتی وجود دارند که اصلاً نمی‌توانند به‌طور جالب به‌نمایش درآیند، یا اینکه بشر هنوز با آنهمه ادعای تکامل چنان قدرتی را پیدا نکرده است کـه همه واقعیات را با نمود جالب به‌نمایش درآورد؟ به‌نظر می‌رسد توقع اینکه همهٔ واقعیات عالم هستی بایستی انسان را به‌خود جلب و اورا تکان بدهد و به هیجانش درآورد و شگفتی اورا برانگیزد، ناشی ازدوعامل است:

عامل یکم) علاقه و اشتیاق انسان به‌برهم زدن یکنواختی زندگی درهر موقعیت ومرتفع ساختن ملالت یکنواختی آن است. درتوجیه این خواستهٔ روانی می‌توان گفت شئون حیات انسانی و هر آنچه که دردیدگاه او به‌طور مستمر قرار بگیرد، تدریجاً مانند این می‌شود که روح احساس زندانی شدن در آنها می‌نماید، ودرصدد رهایـی

از آنها برمی آید، ومسلم است که آنچه که می تواند ملالت یکنواختی زندگی رابر طرف بسازد، باید تازگی داشته باشد، و به‌نحوی بتواند انسان را به خود جلب کند وشگفتی اورا برانگیزد.

عامل دوم) نوگرائی روح آدمی است که از رکـود وجمود احساس زجـر می نماید. به‌نظرمی‌رسد این عامل ازدیدگاه اصول بنیادین انسانی با اهمیت‌تر ازعامل اول است. زیراکار هائی که برای انسانها جنبه حرفه‌ای وعادی پیدا مـی کنند، اگر خواسته‌های طبیعی حیات‌مانند غذا وبهداشت‌ومسکن وفرهنگ به‌قدرضرورت آماده باشد روح را آزاروشکنجه نمی‌دهند، تا بر هم زدن یکنواختی آنها بـرای حیات آدمی ضرورتی بوده باشد، درصورتیکه عامل دوم ازعناصر اصیل روح آدمی‌است به‌قول خواجو:

ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی
رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی

شاعردیگر گوید:

هرنظرم که بگذردجلوهٔ رویش ازنظر
بار دگرنکوترش بینم از آن که‌دیده‌ام

ودیگری :

بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری
هـرلحظه مـرا تازه خدای دگـرستی

وما می‌دانیم که‌تغییرات‌ودگرگونیهائی که درهردوجهان درونی وبرونی‌بطور دائمی درجریانند، اگرمن انسانی بتواند معنای عمیق این تغییرات و دگـرگونیها را بفهمد وثبات خود را درگذرگاه آنها بارور بسازد ، هیچ نیازی بـه‌تکان خوردن و

هیجانهای ناشی ازشگفتیهای خلاف واقع نخواهد داشت، ولی به‌نظرمی‌رسدوضع انسان امروزی با چنان آرمانی فـاصله‌ای بسیاردوردارد. یعنی فـاصله میان انسان امروزی مخصوصاً باحاکمیت بی‌امان زندگی ماشینی درهمه شئون انسانی، وتطبیق ثبات من درسیلگاه تغییرات ورویدادها برحیات وی بسیار زیاد است. بهمین جهت است که انسان احتیاج شدیدی به‌پدیده‌ها وشنیدن گفتارهای شگفت‌انگیز اعم‌ازاینکه مطابق باواقعیتها یا نامطابق باآنها باشد ،درخود احساس می‌نمایـد، با اینکه همین انسان بخوبی می‌داند که همهٔ عملیات ریاضی که به‌نتایج صحیح می‌رسند، واقعیت دارند، مانند عمل ۴ × ۲ که عدد ۸ را به‌عنوان نتیجه نشان می‌دهد، خـواه شگفتی انسان را به‌جهت تمایلات اوبرانگیزند، وخواه به‌جهت آنکـه همین عمل و نتیجه ریاضی ضرری برای اواثبات کند، ناخوشایند باشد وهیچ گونه جالبیتی نداشته‌باشد.

## ارزش علمی و فلسفی رباعیات منسوب به خیامی

در آغاز این مباحث گفتیم که ما این رباعیات را با قطع نظر از اینکه گوینده‌ٔ آنها کیست مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس داوری را به عهده‌ٔ مطالعه کنندگان محترم که با دیده تحقیق در رباعیات و بررسیها می‌نگرند، می‌گذاریم که هم آن رباعیات را بدون ارتباط با شخصیتی خاص (وفقط با توجه به محتویات خود آنها) مورد توجه و تحقیق قرار بدهند و هم با فرض اینکه گوینده رباعیات عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف الهی و ریاضیدان است.

این رباعیات را اینجانب به ترتیبی که در این قسمت ملاحظه می‌نمایید، تقسیم‌بندی نموده و هر دسته از آنها را که دارای محتوای خاصی است، بررسی و ارزیابی کرده‌ام.

نکتهٔ مهمی که باید مطالعه کنندهٔ ارجمند در نظر داشته باشد این است که ما رباعیاتی را که در این کتاب آورده و مورد بررسی و نقد قرار داده‌ایم به هیچوجه به عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند نسبت قطعی نمی‌دهیم و حتی در صدد اثبات آن هم نیستیم که چند رباعی واقعاً سرودهٔ این شخصیت است، بلکه رباعیاتی را در این کتاب مورد بررسی و نقد قرار دادیم که مضامین آنها تا حدودی در فضای فرهنگی جامعهٔ ما و مقداری

از افکاردیگران به عنوان سروده‌های خیامی یا شبیه به‌آنها شناخته شده است. لذا می‌توانیم‌هدف اصلیمان را بررسی ونقد علمی وفلسفی این رباعیات قراربدهیم‌بدون احتیاج به‌اینکه برای ما اثبات شود که سراینده آنها کیست یا کیستند؟

حقیقت هستی مجهول است، خود را برای کشف آن خسته نکنید!

تعدادی ازرباعیات،همانطور که درشماره سوم‌ازعوامل جالب بودن‌رباعیات اشاره کردیم، چنین توصیه می کند که چون حقیقت واسرارهستی معلوم نخواهد گشت، لذا نباید دست ازلذائذ وخوشیها برداشته وعمررا برای حل آنها سپری نمود[1]:

۱) اسرار ازل را نه تو دانی ونه من
وین حرف معما نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو
چون پرده برافتد نه تومانی و نه من

۲) این بحروجود آمده بیرون زنهفت
کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هرکس سخنی از سرسودا گفته است
زان روی که هست کس نمی‌داند گفت

۳) اجرام که ساکنان این ایوانند
اسباب تردد خردمندانند
هان تا سر رشتهٔ خرد گم نکنی
کانان که مدبرند سرگردانند

۱. رباعیات را ازچند نسخهٔ مهم که ازنظرکوشش وتحقیق دارای‌ارزش می باشند،انتخاب کردیم. ازآنجمله: نسخهٔ معروف محمدعلی فروغی ودکتر قاسم غنی و نسخهٔ آقای دکترمحمد مهدی فولادوند ونسخهٔ کلاله خاور.

۴) آنانکه محیط فضل و آداب شدند
در جمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریك نبردند بروز
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

۵) یك روز زبند عالم آزاد نی‌ام
یکدم زدن از وجود خود شادنی‌ام
شاگردی روزگار کردم بسیار
درکار جهان هنوز استاد نی‌ام

۶) هرگز دل من ز علم محروم نشد
کم ماند ز اسرار که معلوم نشد
هفتاد و دو سال عمر کردم شب و روز
معلومم شد که هیچ معلوم نشد

۷) زین دهر که بود مدتی منزل ما
نامد بجز از غصه و غم حاصل ما
افسوس که حل نگشت یك مشکل ما
رفتیم و هزار حسرت اندر دل ما

۸) چون نیست حقیقت ویقین اندر دست
نتوان به گمان تمامی عمر نشست
هان تا ننهیم جام می از کف دست
در بی خبری مرد چه هشیار چه مست

۹) در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست
زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاك هیچ منزلگه نیست
می خور که ازین فسانه‌ها کوته نیست

۱۰) از درس علوم جمله بگریزی به
واندر سر زلف دلبر آویزی به
زان بیش که روزگار خونت ریزد
تو خون قنینه در قدح ریزی به

۱۱) شب نیست که عقل در تحیر نشود
وز گریه کنار من پراز در نشود
پر می‌نشود کاسهٔ سر از سودا
هر کاسه که سرنگون بود پر نشود

۱۲) کس مشکل اسرار ازل را نگشاد
کس یکقدم از دائره بیرون ننهاد
چون می‌نگرم ز مبتدی تا استاد
عجز است به دست هر که از مادرزاد

۱۳) آنانکه ز پیش رفته‌اند ای ساقی
در خاك غرور خفته‌اند ای ساقی
رو باده خور و حقیقت از من بشنو
باد است هر آنچه گفته اند ای ساقی

۱۴) آن بی‌خبران که در معنی سفتند
در چرخ به انـواع سخنها گفتند
آگـه چو نگشتند به اسرار جهان
اول زنخـی زدنـد و آخـر خفتند

## بررسی و نقد گروه اول از رباعیات

پیش از ورود به بررسی و نقد هریك از رباعیات این گروه، یك مقدمهٔ ضروری را که ممکن است در بررسی همه گروههای رباعیات مفید بوده باشد، متذکر می‌شویم و آن اینکه: با نظر به وضع روانی کاروانیان علم و معرفت و تصریح عده‌ای از حکمای بزرگ، علم و معرفت چند مرحله مهم دارد.

مرحلهٔ یکم) آغاز انعکاس واقعیات در مغز انسانها. در این مرحله، آدمی به‌جهت عدم احاطه و اشراف بر اکثر واقعیات و محدودیت شدید آگاهیهایش از آن واقعیات و جالب بودن خود علم و معرفت، به‌قطع و یقینهای پی‌در پی دچار می‌شود، یعنی به‌هر چیزی که در ذهن او منعکس می‌شود یقین پیدا می‌کند و هرگز در صدد تشکیك آن بر نمی‌آید، یعنی احتمال نمی‌دهد که روزی تضاد و تناقض این یقینها برای او آشکار خواهد گشت. به‌همین جهت است که با کمال اطمینان و آرامش خاطر در میان یقینها غوطه‌ور می‌گردد و شناوری می‌کند.

مرحلهٔ دوم) مرحلهٔ شك و تردید است. چگونگی بروز این مرحله و آغاز آن، نقطه و کیفیت مشخصی ندارد. آنچه که مشاهده می‌شود، اینست که گسترش تدریجی اطلاعات از واقعیات و بروز حقایق جدید در دیدگاه علمی و معرفتی انسان، که‌موجب

بروز تضاد و تناقضهای پذیرفته‌های مرحلهٔ قبلی می گردد، آن یقینهای گذشته کم کم ارزش و اعتبار خود را از دست می‌دهند و متأسفانه کاروانیان علم و معرفت اکثر تلفاتی که می‌دهند، در همین مرحله است، زیرا بسیارا ند کند افرادی که با داشتن ظرفیت روحی و نشاط مغزی با آرامش روانی این گردنهٔ بسیار آموزنده و حساس را در پشت سر بگذارند و راهی مراحل بعدی شوند. نقش معلمان و مربیان در نجات دادن رهرو طریق علم و معرفت در این مرحله سرنوشت ساز بسیار مهم و حیاتی است، زیرا اکثریت افراد متعلم و متربی به‌جهت بی اطلاعی از مراحل بعدی که علم و معرفت چهرهٔ زیبای خود را نشان خواهد داد و سپس وارد عالم بسیار حیات بخش ایمان خواهند گشت، در همین مرحله مدتی دست و پا می‌زنند و سپس مانند غرق شدگان، تفکرات و صدای آنان قطع می‌شود. و رهسپار کوی «هیچ» و «پوچ» گرایی گشته و سراغ خرابات سرخوشان (لذت گرایان)، (هدو نیستها) را می گیرند. هر کسی که گروههای مختلف این رباعیات را که به‌نام عمر بن ابراهیم خیامی در فضای فرهنگی ما وارد کرده‌اند، مورد دقت قرار بدهد، قبول خواهد کرد که گوینده یا گویندگان این رباعیات به‌عللی نتوانسته‌اند از این مرحله علم و معرفت (مرحلهٔ دوم) تجاوز کنند و به‌مراحل عالیتر برسند.

مرحلهٔ سوم) مرحلهٔ بروز چهرهٔ بسیار زیبای علم و معرفت، که نقابی بسیار شفاف دارد.

در این مرحله از علم و معرفت، ابعاد و سطوح انسان و جهان بقدری روشن می‌شود که آدمی از وجود تاریکیها یا نیمه‌تاریکیها وحشت و هراسی به‌خود راه‌ندهد. در این مرحله ایمان به‌مبادی عالی‌هستی ـ و البته به‌خداوند دارای کمال مطلق و هدف اعلای زندگی که بدون شناخت آن، آدمی نمی‌تواند وارد حیات معقول شود ـ شروع می‌شود.

مرحلهٔ چهارم) مرحلهٔ رشد روحی با ایمان اعلا است که همهٔ هستی را با فروغ الهی می بیند و دیوارها و سقف زندان هستی برای او چنان شفاف می گردد که می گوید:

روز و شب با دیدن صیاد مستم در قفس
بسکه‌مستم‌نیست معلومم که هستم‌درقفس

دراین مرحله است که جهان هستی حتی کوچکترین مجموعه‌ای از اجزاءِ آن که یك انسان درآن قراردارد، به‌شکل رصدگاهی برای نظاره وانجذاب به‌بی‌نهایت درمی‌آید.

با توجه به‌این مقدمه مطالعه‌کنندهٔ ارجمند خواهد دید که گـویندگان رباعیات مورد بررسی ونقدازمرحله دوم‌علم‌ومعرفت‌تجاوز نکرده‌اند.حال برای‌اثبات‌این‌معنی‌به بررسی ونقد رباعیات می‌پردازیم:

یك) دررباعی شمارهٔ (۱) چنین آمده است‌که «اسرارازل را نه تودانی و نه من». اگرمنظور گویندهٔ رباعی از «اسرارازل» اصول و واقعیات پشت پردهٔ عـالـم محسوسات است، که هیچکس آنها را نمی‌فهمد، پس گوینده این علم رااز کجا به دست آورده است که:

هست از پس پرده گفتگوی من و تو
چون پرده‌برافتد‌نـه تومـانی و نـه‌من

با دقت کافی دراین رباعی، می‌بینیم، چند علم دراین رباعی ادعاشده‌است: علم یکم) واقعیات درمعرفت بشری بردونوع است. نوع اول، روشن وآشکار و قابل فهم. نوع دوم، تاریك ومعما وغیرقابل فهم. علم دوم ) عالم هستی بر دورویه تقسیم می‌گـردد : ۱) رویهٔ پشت پرده . ۲) رویـهٔ ظاهـری پرده . علم سوم) گفتگویی دربارهٔ من و تو درپشت پرده در جریان است. علم چهارم ) اگـر پرده

برداشته شود نه توخواهی ماند ونه من (که البته ایـن علم چهارم دارای احتمالاتی است.) ادعای این علوم ولوبه‌طور ناآگاه با شکاکیت مطلق سازگار نیست.

دو ) گوینده رباعی شمارهٔ (۲)با اینکه ادعاکرده است که هیچکس نمی‌تواند درکشف حقیقت این‌دریای وجود، مطلبی قابل توجه بگوید، مانند رباعی اول،چند علم را ادعاکرده است: علم یکم، این دریای وجود ازیك عالم نهانی بیرون آمده است که حداقل حکم به‌حدوث صوری درباره این دریای وجود را دربردارد . علم دوم،گویندهٔ رباعی همه مکتبها ونظرات‌وعقاید را از آغازتاریخ معرفت‌بشری‌تازمان خویش (البته با توجه به‌هدف‌گوینده تا ابد) چه درشرق وچه درغرب، همه وهمه‌را دیده ودربارهٔ آنها بااصول وقوانین حسی وعقلی‌فحص‌وبحث نموده ونتیجه گـرفته است که همهٔ آنها ازسرسوداهای خیال‌انگیزوبیمار گونه گفته شده است! ایـن همان ادعای نامعقول علم است که یکی از شعرای معاصرما هم نموده است، که‌می گوید:

مخبران را ز دلیل‌امساك است گفته‌های همه شبهتناك است

مثل اینکه شاعرارجمند ما متوجه نبوده است که فقط برای شناخت گفته‌های یك فیلسوف وحکیم‌ویك دانشمند ویك ادیب مدت یك‌عمرمعمولی (مثلاً هفتادسال) لازم‌است که بتوان دربارهٔ آن گفتگو کرد. حتی اگر کسی بگوید: که‌برای شناخت کل عقاید ونظرات یك شخصیت ویا یك مکتب‌کافی است که ما اصول بنیادین آن عقیده ونظرات را بفهمیم، بازبرای درك صحیح همان اصول بنیادین، زمان زیـادی لازم‌است که بتوان‌دربارهٔ آن‌گفتگو کرد. حتی اگر کسی بگوید : که برای شناخت نظریات و عقاید یك شخصیت به‌طوریکه بتوان دربارهٔ آن اصول صاحبنظر بـود. نصف زمانی که‌برای شناخت کامل همهٔ آن نظرات وعقاید مکتب یاشخصیت‌مورد نیازاست، بایدصرف‌شود. دراین‌فرض اگر بپذیریم که‌درتاریخ‌معرفت‌بشری پانصدمکتب یا پانصد شخصیت ظهور کرده‌اند که برای شناخت‌کامل اصول بنیادین هریك ازآن مکتبها وشخصیتها ده‌سال باید کار شود. بنابراین‌هزاران سال باید یك نفر کارفکری

کند تا ادعای مزبور را بنماید.

علم سوم، واقعیتی با قطع نظر از درک و ذهنیات ما وجود دارد که نمی توان درباره‌ٔ آن، گفتگو کرد.

سه) محتوای رباعی شمارهٔ (۳) با دربرداشتن یك مطلب موهوم، دستور به تبعیت از خرد می‌دهد که با همهٔ رباعیاتی که توصیه به خوش باش (لذت گرایی) و «دم غنیمت شمردن» و «بی‌اعتنایی به‌همهٔ حقایق وجود» می‌نماید، منافات دارد. مطلب موهوم اسناد تدبیر به کرات فضایی است که قطعاً غلط و ناشی از جهل بعضی از گذشتگان به‌علوم کیهانی و اصول مسلمهٔ اسلام که اعتقاد به‌تدبیر و تأثیر ستارگان را در سرنوشت بشری کفر می‌داند.

چهار) تناقضی در رباعی شمارهٔ (۴) وجود دارد که قابل چشم پوشی نیست، زیرا گوینده در این رباعی می‌پذیرد که عده‌ای به‌جهت کوشش در تحصیل علوم به درجه‌ای می‌رسند که «محیط فضل و آداب می‌شوند»[۱] با اینحال در مصرع اول از بیت دوم می گوید: «ره زین شب تاریك نبردند به روز» حال که چنین است پس آنان دانشی نیندوخته‌اند، لذا گفته‌هایشان همگی افسانه بوده است. با اینحال، چگونه دارای فضل و کمال شده‌اند! ممکن است کسی بگوید: گویندهٔ رباعی فراگرفتن علوم و دانشهای رسمی را که عرفاً به آنها فضل و آداب می گویند منظور نموده است.

پاسخ این گوینده روشن است، زیرا وقتی که بپذیریم نتیجه و محصول همهٔ آن علم نماها افسانه‌ای بیش نبوده است، کدامین کمال را اندوخته‌اند که بگوییم :

۱. یك رباعی به‌عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است که می گوید:

| | |
|---|---|
| از قعر گل سیاه تا اوج زحل | کردم همه مشکلات گیتی را حل |
| بگشادم بندهای مشکل به حیل | هر بند گشاده شد مگر بند اجل |

اگر این رباعی از خیامی بوده باشد، دلیل آن است که ایشان هم ادعای بزرگی داشته است. ولی این رباعی به‌ابن سینا و فارابی هم نسبت داده شده است.

«درجمع کمال شمع اصحاب شدند».

پنج) دررباعی شمارهٔ پنجم چهارمسئله طرح شده است : مسئله یکم ، من از قیود وزنجیرعالم هستی حتی یك روز آزاد نیستم . این مسئله باین سادگی نیست که گویندهٔ رباعی مطرح نموده است بلکه حقیقت در این مسئله چنین است : جهان هستی که ما جزئی از آن هستیم، مجرای قوانین گوناگون است و درهیچ نقطه‌ای ازاین جهان خلائی دیده نمی‌شود وارتباط میان اجزاء هستی وقوانین بسیار شدید وغیرقابل گسستن است. ازاین دیدگاه اگر کسی بخواهد رخنه‌ای دراین‌جهان ایجادکند وبااحساس آزادی‌ازقانون، خوش باشد این یك خواهش کودکانه است، زیرا به قول مولانا:

رسن را میگزی ای صید بسته
نبرد این رسن هیچ از گزیدن

چرا؟ برای اینکه به قول شیخ محمود شبستری :

اگر یك ذره را برگیری از جای
خلل یابد همه عالم سراپای

واگربه‌انسان وبه‌قدرت بسیارشگفت‌انگیزاو که خدا به‌اوعنایت‌فرموده است، بنگریم، خواهیم دید این انسان باآن قدرت شگفت‌انگیزبه‌اصطلاح امروزی ازغار-نشینی وازارتباطات بسیارساده با عالم هستی شروع وبه‌وضع کنونی رسیده است که‌گسترش وعمق ارتباطاتش باطبیعت وهمنوعانش واقعاً به‌حد محیرالعقول رسیده است. انسان دراین‌جریان قطعاً بندها وزنجیرها وقیود بسیاربسیارفراوانی راباز کرده وبه‌این مرحله رسیده است. پس این یك مغالطه است که من درمیان بندهااسیردست بسته‌ام. ازطرف دیگر، درك ومعرفت ما دربارهٔ جهان هستی هرچه بیشتر و عالیتر بوده باشد، جهان هستی برای‌ماشفاف‌ترگشته ودرعین حال که درمیان قوانین آن‌قرار گرفته‌ایم ، احساس ارتباط با ماورای طبیعت می‌نماییم که همین احساس برای ما

احاطه واشراف به هستی را نتیجه می‌دهد:

روز و شب با دیدن صیاد مستم در قفس
بس که مستم نیست معلوم که هستم در قفس

و نیز:

نفس ما بر آسیا[جهان] کی اعتلا کردی
گرنه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی
آسیابان رابینی چون ازو بیرون شوی
واندر اینجاهم ببینی چشمت اربیناستی

مسئله دوم، می گوید: «یکدم زدن ازوجود خود شاد نیم». وجود برای خود گویندهٔ رباعی چگونه تفسیر شده است که حتی یکدم از آن وجود شاد نیست؟ اگر اعتدال جسمانی وروانی آدمی درجریان قوانین، نه به‌جهت بی‌خیالی وتقصیرخودش، به‌هم بخورد و مختل گردد، اگراین مقداردرك وفهم وجودداشته باشد که هیچگونه ارتباطی با اوندارد، درست است که اندوه وغم سرتاسر وجود آدمی را آنهم در زمانهایی محدود (نه‌همه‌لحظات عمر)فرامی گیرد، ولی این اندوه وغم طبیعی به‌اعماق روح آدمی تجاوزنمی کند، چنانکه درزندگی همهٔ بزرگان تاریخ بشریت می‌بینیم که بااینکه‌غم واندوه طبیعی اغلب‌روزگارعمرآنان را فرامی گیرد، با اینحال‌ارواح آنان باکمال آرامش به‌حیات و فعالیت خود ادامه می‌دهد، حتی خود ارواح آنان هم با نظربه تاریکی و جهل انسانها در هاله‌ای ازاندوه ولی اندوه مقدس فرو می‌رود.

مسئله سوم، گویندهٔ رباعی روزگاری شاگردی اساتید وحوادث آموزندهٔ روزگار کرده است ولی در کارجهان به‌استادی نرسیده است! اگرمنظور اینست که

سالیان متمادی عمررا برای تحصیل علم مطلق دربارهٔ همهٔ موجودات عالم هستی سپری کرده‌ام، چنین آرزویی، یعنی تحصیل‌علم مطلق درباره همه موجودات‌جهان، هیچ اساس منطقی نداشته وچنین شخصی مسئول به‌هدردادن عمرخویشتن است. و اگرمنظور به‌دست آوردن علوم نسبی دربارهٔ آن ابعاد ازموجودات عالم است که امکان قرارگرفتن درحیطه درك و فهم گوینده رباعی بوده است، این منظور در این دنیا کاملاً قابل به‌دست آوردن است وکاروان بسیارانبوه دانشمندان وفلاسفه وادباء هم شاهد این معنی است.

شش)در رباعی‌شمارهٔ(۶)نخست‌ادعای بسیاربزرگی‌دیده می‌شود که می گوید:

هرگز دل من ز علـم محروم نشد

کم ماندز اسرار کـه معلوم‌نشد

آیاواقعاً چنین چیزی امکان پذیراست؟ یعنی واقعاً انسان دراین دنیامی‌تواند لحظه‌ای ازعلم درباره اشیاءِ دورنشود یااسراراهم بداند! با اینحال بگوید :

هفتاد و دوسال عمر کردم شب و روز

معلومم شد کـه هیچ معلوم نشد

ممکن است گفته شود: مقصود ازمحروم نبودن دل گوینده ازعلم، دانشهای متداول است وفراگرفتن دانشهای متداول با جهل به‌کل مجموعی هستی که سرایت به‌هریك‌ازاجزاءِ آن‌می نماید، منافاتی ندارد. این احتمال صحیح است، ولی‌بامضمون مصرع دوم که می گوید: من به‌اسرار بسیارفراوان (همهٔ اسرارمنهای اندکی از آنها) رسیده‌ام، سازگارنیست، زیرا علم به‌اسرار، فوق علم متداول درباره اشیاءِ است که بدون نفوذ به‌اعماق وهمه ابعاد اشیاءِ هم قابل وصول است. درصورتیکه راه یـافتن به‌اسرار نیازبه‌گام گذاشتن به مافوق معلومات رسمی ورایج دارد. اگرچنین توفیقی‌به کسی دست بدهد، اونمی‌تواند بگوید: «معلومم شدکه هیچ معلوم نشد» وفرض علم به یك سِرّبا فرض علم به‌اسراری ازپشت پردهٔ نمودها تلازم دارد. نظیراین ادعا را

ابوشکور بلخی نموده است. داستان آن به‌قرار زیر است. ابوالمعالی قابوس بن وشمگیر در کتاب پندنامه این مطلب را بیان می کند:

«سقراط با همهٔ دانایی می گوید: اگر می دانستم که کسی پس از من، در من عیب نکند و نگوید که: سقراط دانش جهان را بیکباره ادعا کرد، مطلق بگفتمی چیزی ندانم. ولی چگونه توانم گفتن که این دعوی از من بزرگ باشد. وابوشکور بلخی خودرا به‌دانش می‌ستاید که می گوید:

تا بدانجا رسید دانش من      که بدانم همی که نادانم»

همین مطلب در رباعی زیر به ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا نیز نسبت داده شده است:

دل گر چه درین بادیه بسیار شتافت
یك موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت
آخر به‌کمال ذره‌ای راه نیافت

با قطع نظر از اشکال فوق، می‌توان اینگونه ادعاها را چنین توجیه کرد که وصول به‌علوم همه موضوعها و مسائلی که دراین دنیا می‌تواند برای انسان مطرح گردد، هیچ تلازمی با جهل به‌اصول ومبادی ماورای طبیعی که گردانندهٔ موضوعها و مسائل معلوم ما انسانها است ندارد. یعنی ممکن است یك انسان به همهٔ علوم فائق آید، ولی به‌جهت بی‌اطلاعی از اصول ومبادی ماورای طبیعی، نقص و محدودیت همان علوم را دریابد و این نقص ومحدودیت مانع از آن است که انسان بتواند ادعا کند که «من ذره‌ای را از همه ابعادش دراین جهان شناختم». اما فراموش نکنیم که چنین حالت روانی، کشف از اعتلای فکری وروحی می کند که انسان متوجه شده است که علم نسبی و محدود نمی‌تواند ما را از دانش کل واقعیات روی پرده بی‌نیاز

بسازد، نه‌اینکه از این حالت با عظمت، پوچ گرایی را نتیجه بگیرد، چنانکه برخی ازخوش‌باشان پوچ گرا ازاین رباعیات استنباط می‌نمایند.

هفت) محتوای رباعی شمارهٔ (۷) دارای مطالبی است که بعضی از آنها در شماره‌های قبلی آمده است (مانند زندگی با اندوه وجهل به‌حقایق) دراین رباعی چیزی که تازگی‌دارددرفتن به‌زیرخاك است با هزارحسرت. این مطلب‌هم‌یك‌دریافت عامیانه‌ایست، زیراا گراولادآدم‌دراین دنیا تاحدی که‌درتوان وطاقت اواست بکوشد وتقصیردرفراگیری حقائق وعمل به‌آنها ننماید، نباید باکمترین افسوس وحسرت از این دنیا برود. اگرچه هیچ علمی‌نتواند به دست بیاورد وهیچ حقیقتی را هم مورد عمل قرارندهد (که البته فرض بسیاربعیدی است).

هشت) دررباعی شمارهٔ (۸) دومسئله را می‌بینیم: یك) حالاکه حقیقت ویقین به‌دست نمی‌آید، نباید بااحتمال وگمان، خودمان را ازلذائذ وخوشیها محروم بسازیم. دو) حال که ما بیخبریم، پس‌میگساری کنیم‌زیرا برای انسان بیخبر، هشیاری ومستی تفاوتی ندارد. سرانجام چیزی حاصلش نخواهدگشت. پاسخ مسئله‌اول‌چنین است که‌اولاً فرض می کنیم ما دراین دنیا نمی‌توانیم به‌هیچ حقیقت ویقینی برسیم (که یك فرض محال است) آیا این احتمال وگمان که من وجهان هستی ازمشیت بالغهٔ یك خداوند حکیم به‌وجود آمده‌ایم ووجود ما دراین دنیا هدف اعلائی دارد که باید به‌آن برسیم و حرکت مطابق دستورات خداوندی در این دنیا و حکم و دریافتهای وجدانی موجب سعادت ابدی ومخالفت‌باآنهاموجب شقاوت‌ابدی‌خواهد گشت، مانند احتمال درباره یك موضوع بی‌اهمیت است، مثلاً گم کردن یك جفت جوراب؟! ای کاش گویندهٔ رباعی ودیگر کسانی که با اینگونه رباعیات وسخنان می‌خواهند رنگ حقیقت ویقین را مات کرده وبه‌خود تسلیت بدهند که ازحقیقت ویقین که خبری نیست واحتمال و گمان هم که نمی‌تواند انسان را تحریك جدی نماید، این اصل بدیهی عقلی ووجدانی وفطری را متوجه شوند که اهمیت یقین واحتمال مربوط به‌موضوعی است که متعلق‌یقین واحتمال است نه خود آن‌دو. به‌عنوان‌مثال:

شما اگریقین داشته باشید که امروز اگر ازفلان مسیر به‌منزل خود بروید یك جفت جوراب که برای شما اهمیت حیاتی ندارد، گم خواهید کرد، آیا این یقین، شما را ازرفتن به‌منزل ازهمان مسیرمنصرف می کند؟ قطعاً شما ازرفتن از آن‌مسیر منصرف نمی‌گردید، مگراینکه عوارض مهمترپیش بیاید. اما اگرشما احتمال بدهید که اگر ازاین راه به منزل بروید خطرجانی متوجه شما خواهدگشت، یا اهانتی به‌شخصیت شما وارد خواهدگشت که شمارا زجرخواهد داد، آیا بااین احتمال، حتی اگرضعیف باشد، بازازآن راه می‌روید؟

همین سال، درشبهای فروردین ۱۳۶۴، شهرتهران شبها بمباران می‌شدواغلب یك یادوهواپیماواردفضای‌تهران‌می گشت، و می توان گفت بیش ازپنجاه درصدفعالیت این هواپیماها یا با فرارکردن آنها خنثی می گشت و یامجبور می‌شدند بمبهای خودرا درخارج از شهربریزند، بنابراین، بطور معدل یك هواپیما ویك بمب و یك راکت را درفضای تهران درآن شبها به‌حساب می آوریم. با نظربه‌عدد منازل قابل سکنی بطور تخمین اصابت بمب یا راکت به‌یك مسکن احتمالی درحدود یك در پانصد هزار بودکه برای ساکنان همه مساکن تهران شدیدترین نگرانی‌واضطراب را به‌وجود می‌آورد، البته عده‌ای بسیار فراوان ازساکنان تهران احساس نگرانی و اضطراب نداشتند، نه از جهت بی‌اهمیتی احتمال یك در پانصد هزار، بلکه به جهت ایمان به‌هدف اعلای زندگی که ورود به‌بارگاه خداوندیست. حتی همین مردم با ایمان هم، احتمال مزبور را از نظر اهمیت حیاتی مانند یقین تلقی می کردند.

پس اینکه گوینده رباعی احتمال را از اهمیت انداخته است، از اصل فوق که «ملاك اهمیت یك احتمال مربوط به اهمیت موضوع (محتمل) آن است» اطلاع نداشته است ویابه‌عبارت ساده‌ترقریحه شاعری اوبسیارخوب بوده‌است، ولی موادش‌را نداشته است. اما اینکه «حقیقت ویقین به‌دست نمی آید» یك دروغ محض است، زیرا حقیقت به‌معنای واقعیتی ثابت یا به‌معنای درك شده از واقعیت، بدیهی‌تر

از آن است که این شاعر آن را مورد انکار قرار بدهد. این شاعر کی می توانست بگوید: که حقیقت و یقینی وجود ندارد؟ موقعی که بتواند همه محسوسات و معقولات را در بارهٔ جهان هستی و وجود خویشتن مورد تردید قرار بدهد و مورد تردید قرار دادن آنهمه محسوسات و معقولات یا به‌وسیله چشم برهم نهادن و پنبه در گوش کردن و سلب همهٔ حواس از فعالیت و راکد ساختن مغز از اندیشه است. یا به‌وسیلهٔ یك عده مبادی و اصول که اثبات کند آن امور که حقائق و یقینیات جلوه می کنند، واقعیت ندارند. روش اول که اثبات پذیر نیست. پس قطعاً چنین شخصی مسیر دوم را پیش خواهد گرفت که عبارتست از نفی حقیقت و یقین با یك عده مبادی و اصول که اگر آنها نیز مشکوك باشند، از اعتبار خواهند افتاد، یعنی نخواهند توانست آن محسوسات و معقولات را نفی کنند و اگر واقعیت داشته و قابل تعلق یقین بوده باشند، ادعای این شخص مردود خواهد گشت، زیرا واقعیتها و یقینهایی وجود دارند.

نه) رباعی شمارهٔ (۹) به اضافهٔ بیان اینکه هیچ کس راهی به اسرار ندارد، دو مطلب دارد که باید مورد تذکر و بررسی قرار بگیرد: مطلب یکم) می گوید: «جز در دل خاك هیچ منزلگه نیست» که صریح در انکار معاداست در بررسی و نقد آن دسته رباعیاتی که انکار یا تردید در معاد را در بردارد، مطرح خواهد گشت. مطلب دوم) اینکه مباحث و اعتقاد و نظریات فراوانی که در بارهٔ اسرار و ابدیت گفته می شوند، افسانه‌هایی بیش نیستند! یك تناقض ناملموسی مابین مطلب دوم ـ که مصرع دوم از بیت دوم است ـ و مصرع اول بیت اول، وجود دارد. زیرا در مصرع اول وجود اسرار پشت پرده پذیرفته شده است، نهایت امر اینکه، چنانکه در مصرع دوم بیت اول می گوید: «زین تعبیه جان هیچکس آگاه نیست» اعتقاد به واقعیت وجود اسرار، یك اعتقاد صحیح است اگرچه دستیابی به آنها ممکن نیست، اگر چنین است (اعتقاد به واقعیت وجود اسرار صحیح است) پس افسانه نیست. حال باید از گویندهٔ رباعی پرسید اعتقاد به واقعیت وجود اسرار از کدامین مقدمات به‌دست آمده است؟ یعنی علت به‌وجود آمدن چنین اعتقاد مهم چیست؟ فرض می کنیم یکی از آن مقدمات عبارتست از مشاهدهٔ

نظم بسیار شکوهمندی که در جهان دیده می‌شود. مسلم است که همین علت اشاره‌ای به‌آن بعداز اسرار پشت پرده طبیعت خواهد کرد که می‌تواند برای من اثبات کند که وجود من لغو و بیهوده نیست، زیرا اگر یك قطره ناچیزی از آب بدون قانون به‌وجود نمی‌آید و بدون قانون در درخت و دیگر نباتات نفوذ نمی کند و بدون قانون سرد و گرم و بخار نمی‌شود، آیا موجودیت من با این همه استعدادها و درك و فهم و تعقل و اندیشه‌ها بدون قانون در عرصهٔ طبیعت باصطلاح عامه مانند قارچ روییده است!

۵۵) رباعی شمارهٔ (۱۰) ترقی و اعتلای بشریت را به‌حد نصاب می‌رساند! زیرا باکمال صراحت می گوید: «از درس علوم جمله بگریزی به» پس از آنکه گویندهٔ رباعی دستور به‌فرار از علوم میفرماید! توصیه می کند که بروید و «اندر سر زلف دلبر بیاویزید» باید این مسئله مورد دقت قرار بگیرد که در اغلب موارد، هوای سر زلف دلبران، در انسان حالت تضاد با علم و بینایی را به‌وجود مـی آورد، چنانکـه در دوران معاصر مشاهده می کنیم که شهوت پرستی و بی‌بندوباری در هوسرانیها آتش به‌عوامل اندیشه درمغزهای آدمیان زده است، تا آنجا که گفته می‌شود: اگر می‌خـواهید خوب زندگی کنید به‌هیچ وجه و به‌هیچ چیز نیندیشید! چه رسد به‌علم. پرچمداران تفکرات، «اندر سر زلف دلبری بیاویزید» در دوران ما فروید و امثال او از صحنه سازان، باقیافهٔ علمی که به‌خود گرفتند، محبت و اشتیاق بـه علم را از دلهای مردم زدودند. علم و اندیشه‌زدایی در اینجا متوقف نشد، بلکه بدان جهت که عشاق تفکرات: «اندر سر زلف دلبری بیاویزید» اصالت غریزه جنسی را مبنای بروز همه استعدادها و نبوغها معرفی نمودند، انسانها به‌طور ناخودآگاه علاقه به‌تحریك استعدادها و نبوغها را از دست دادند که مثلاً «ما آن نبوغ علمی یا هنری را که منشأ آن غریزه جنسی است نمی‌خواهیم». از طرف دیگر، با تحریکات و تشویقات گوناگون برای اشباع غریزهٔ جنسی، همهٔ آن استعدادها را از ارزش انداختند و به‌قول مولوی:

جز ذکر نی دین او نی ذکر او　　　سوی اسفل برد او را فکر او

یازده) دراین رباعی شمارهٔ (۱۱) سه مسئله طرح شده است: مسئله‌یکم) تحیر درهمه شبها. مسئلهٔ دوم) گریه درهمه شبها. مسئلهٔ سوم) اینکه‌چون کاسه‌سرنگون‌است، لذا هرگزازسودا پرنخواهدگشت. این مسئله سوم جزیك مضمون ادبی چیز قابـل توجهی نیست، مخصوصاً با نظربه‌اینکه معنای سوداء خیالات وتـوهمات و احوال شبه جنون است. البته اگرمقصود ازسوداء حالتی ازشیفتگی و بیقراری درباره حق بوده باشد، می‌توان معنایی قابل توجه ازبیت آخرمنظورنمود. حکیم صفای‌اصفهانی می‌گوید:

تجلی گه خود کرد خدا دیدهٔ ما را
بـدین دیده درآید و ببینید خدارا
خدا در دل سود ازدگانست بجویید
مجویید زمین را و مپویید سما را

همچنین اگرمنظورآرزویی باشد که به حقائق بـاعظمت متعلق شود چنانکه حافظ‌گوید:

سویـدای دل من تـا قیامت
مباد از شوق و سودای توخالی

یا نظامی‌گوید :

ندارم سر تاج و سودای تخت
که ترسم شبیخون‌درآید به‌بخت

یا چنانکه مراد خاقانی است:

مراگویی چه سردارم سرسودای او دارم
بـه خاکپای او کـامید خاك پـای او دارم

ولی بعید به‌نظرمی‌رسد که منظور گویندهٔ رباعی، بیقراری دربارهٔ حق کـه از مختصات عشق به‌حق است ــ و آرزوهای والابوده باشد زیرا دراین فرض، گرفتاری

به‌تحیر و غم و اندوههای شبانه معنایی نخواهد داشت. پیداست که منظور این شاعر از تحیر، حیرت عالی نیست. بلی اگر مقصود از حیرت آن نوع عالی حیرت باشد که مولوی می گوید :

گه چنین بنماید و گه ضد این
جز که حیرانی نباشد کار دین
نه چنان حیران که پشتش سوی اوست
بل چنین حیرت که محو و مست دوست

دراینصورت همهٔ محتوای رباعی دگرگون می‌شود و دارای معنایی معقول و آموزنده می گردد.

دوازده) رباعی شمارهٔ (۱۲) نیز دارای سه مسئله است: مسئلهٔ یکم) هیچ کس شکل اسرار ازل را نگشاده‌است. این مسئله در بررسی و نقد رباعی شمارهٔ (۱) مطرح شده است. مسئلهٔ دوم) هیچ کس قدم از دائره بیرون ننهاده‌است. مسئلهٔ سوم) از مبتدی تا استاد همه و همه محصولی جز ناتوانی ندارند. دربارهٔ مسئلهٔ دوم باید پرسید که مقصود از اینکه «کس یکقدم از دائره بیرون ننهاد» یعنی چه؟ اگر مقصود اینست که انسان که در عالم طبیعت زاییده می‌شود، با وسائل طبیعی علمی و عملی نمی‌تواند از این عالم قدم بیرون بگذارد؟ مسلم است که در این جهان بزرگ تا آنجا که عرصهٔ امتداد و بعد کشیده شده است، هیچ رخنه‌ای و شکافی وجود ندارد که عامل درك و عمل ما انسانها بتواند از آن نفوذ کند. و اگر منظور اینست که انسان در بند زنجیر طبیعت و قوانین آن، نمی‌تواند به‌هیچ وجه اشرافی به جهان طبیعت داشته باشد، این منظور صحیح نیست ، زیرا بدون اشراف، حکم کلی درباره طبیعت نمی‌توان صادر کرد، با اینکه ما می‌بینیم : هر تفکری که بخواهد قضایای کلی با دید جهان‌بینی صادر کند، مجبور است اشرافی به‌طبیعت حتی اشرافی به‌جهان هستی داشته باشد، والا تصدیق بدون تصور خواهد شد که یکی از محالات است. اما مسئلهٔ سوم که عبارتست

از ناتوانی انسانها، با نظر به مجموع مشاهدات و تجربیات در نوع انسانی و با توجه به معرفی خالق انسانها درباره این نوع می‌توان از زبان مولوی گفت:

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ

این معنی هم شامل ناتوانی علمی می‌شود و هم عملی و هم قدرت علمی و عملی.

سیزده) رباعی شمارهٔ (۱۳) یك حکم کلی در بارهٔ همه گذشتگان دارد که می گوید: «همهٔ آنان رفتند و در حالیکه فریب موجودیت خود را خورده بودند، در زیر خاك تیره خوابیدند». اگرچه ظاهر مصرع دوم از بیت اول چنین است که رهگذران این دنیا در خاك غرور خوابیده‌اند ولی چون این معنی که خاك غرورانگیز باشد نامعقول است، لذا باید همان معنی را که گفتیم، یعنی «در حالیکه فریب موجودیت خود را از جهت علم و آرزوها و امیدها و تواناییها خورده بودند، در زیر خاك تیره آرمیدند» در نظر بگیریم. این حکم کلی مبنی بر اینست که گویندهٔ این رباعی مانند اغلب گویندگان رباعیاتی که ما در این کتاب مورد بحث و بررسی و نقد قرار داده‌ایم در بارهٔ خودشان می اندیشند و با استفاده از اصل بی پایه «قیاس به نفس» حکم کلی صادر می کنند که «انسان چنین است و چنان است»! هزاران انبیاء و اولیاء و حکماء که مانند رگه‌های الماس در انبوه ذغال سنگ تاریخ در جریان بوده‌اند، آیا آن انسانهای بزرگ هم «در خاك غرور خفته‌اند»! آیا ابراهیم خلیل و موسی و عیسی و محمد و علی صلوات الله علیهم اجمعین هم «در خاك غرور خفته‌اند»! آیا تکاپوگران مخلص دیار حقیقت که عظمای معرفت و عمل در تاریخ بشریت‌اند، آنان هم «در خاك غرور خفته‌اند»! یك مطلب دیگر که در این رباعی وجود دارد، دستور به می گساری است که در بررسی و نقد دسته مربوطه از رباعیات در آینده، خواهد آمد. اما اینکه «باد است هر آنچه گفته‌اند ای ساقی» چنانکه در بررسی و نقد رباعی شماره یك متذکر شدیم، ادعایی غیر قابل تحقق می نماید. تاریخ حکمت و ادب جهان و جهان اسلام و ایران آکنده از اندیشه‌های تابناك و سخنان نغز و پرمغز

است. آیا فی‌المثل خواجو که می گوید:

ای‌مقیمان درت را عالمی در هر دمی
رهروان راه عشقت هر دمی درعالمی

باکمال قـدرتت در عرصهٔ ملك قـدم
هر تف آتش خلیلی هر تك‌خاك آدمی

در تجلـی جمالت طـور سینا ذره‌ای
پـور سینا در بیان کبریـایت ابکمی

کاف‌ونون‌ازنسخهٔ‌دیوان‌حکمت‌نکته‌ای
بحروکان زامواج‌دریای‌عطایت‌شبنمی

ای به تیغ ابتلایت هر شکاری شبلئی
وی به‌میدان بلایت هرسواری ادهمی

ازقدم‌دم چون‌توانم‌زدکه‌درراه‌توهست
ز اول صبح ازل تا آخر محشر دمی

آیا این معانی بکروباریك، سراسر«باد» است؟ آیاگویندگان اینگونه مطالب وحتی بالاتراز آنها، که‌خردمندترین‌مردان روزگارخود بوده‌اند، با انسانهاسرشوخی داشته‌اند؟ آیا فقط می‌خواسته‌انداظهار فضل کنند؟ آیا اسیراحساسات وخیالات بی‌اساس بوده‌اند؟ اینگونه اتهامات جزبرای واردکردن به‌خود آن انسانی که، همه چیز را در این دنیا شوخی می‌داند وتعلق‌خاطر به‌فضل فروشی وغوطه خوردن‌درخیالات دارد، شایسته نیست. آیا آنهمه سوزو گدازوتکاپووگذشت و زیرپاگذاشتن لذائذ و دست شستن اززندگی درکاروان بسیار بزرگ و جدی وپرمعنی آن انبیاء واولیاء و حکماءوعرفای راستین‌پیشگام هستند، مستند به «باد» بی‌اساس است که‌گویندهٔ‌رباعی خیال‌کرده است!

چهارده) محتوای رباعی‌شمارهٔ (۱۴) رادربررسی ونقد رباعیات گذشته‌مطرح

وبحث نموده‌ایم.

می‌دانم ولی نمی‌گویم!

۱) خورشید به گل نهفت می نتوانم
و اسرار زمانه گفت می نتوانم
از بهر تفکرم برآورد خرد
دُرّی که ز بیم سفت می نتوانم

۲) اسرار جهان چنانکه در دفترماست
گفتن نتوان زانکه وبال سرماست
چون نیست در این مردم نادان اهلی
گفتن نتوان هر آنکه در خاطر ماست

۳) از جرم گل سیاه تا اوج زحل
کردم همه‌مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل
هر بند گشاده شد مگر بند اجل

## بررسی و تحلیل و نقد گروه دوم از رباعیات

این رباعیات در دو مضمون مشترکند یکی اینکه گوینده یا گویندگان آنها ادعا می‌کنند که اسراری یا همه‌اسرار جهان را به دست آورده‌اند. و در رباعی شمارهٔ یك عامل به‌دست آوردن آن اسرار را هم بیان می‌کنند که عبارتست از خرد که بوسیله اندیشه درهایی از آنها را نصیبشان ساخته است. دوم اینکه از بیم و هراس از مردم نمی‌توانند آنها را بازگو کنند. اما مضمون یکم، عبارتست از اینکه گوینده یا گویندگان رباعیات مزبور «اسرار زمانه» یا «اسرار جهان» را می‌دانند و در دفترشان ثبت کرده‌اند. مضمون دوم، این مردان رازدان نمی‌توانند «اسرار جهان» یا «اسرار زمانه» را با مردم نادان که فاقد شایستگی هستند درمیان بگذارند. اگر این رباعیات را همان کسی گفته است که رباعیات شماره (۱) و (۲) و (۴) و (۶) و (۷) و (۸) و (۹) و (۱۱) و (۱۲) و (۱۳) و (۱۴) را سروده است، یا تناقض را محال نمی‌دانسته است! و یا آدمی فراموشکار بوده است که در موردی می گوید: هیچکس نمی تواند اسرار را بفهمد، در جای دیگر می گوید: «اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست»! ولی به مردم نادان نباید گفت، یعنی من اسرار را به‌دست آورده‌ام و خرد به‌وسیلهٔ اندیشه دری در درونم به‌وجود آورده است که از

بیم مردم عامی نمی‌توانم آنرا ابرازنمایم. گذشته از این تناقض گویی، مسئله‌ای دیگر وجود دارد که باید مطرح گردد و آن اینست که محافظه کاری دانایان تاریخ معرفت متفاوت می‌باشد:

گاهی) عظمت خود واقعیاتـی است که به دست آورده‌انـد و مردم عـادی توانایی فهم وهضم آن را ندارند وچه بسا که‌اگرآن واقعیات برآن مردم‌عرضه‌شود، هم عقائد وتفکرات آنان مختل می‌گردد وهم عرصهٔ زندگی برای‌گوینده‌تنگ می‌شود. این مطلب حق است، یعنی اگرگوینده یاگویندگان رباعیات مورد بررسی و نقدکه مقداری واقعیات بسیار مهم ووالایی به‌دست آورده بودندکه مردم تـوانایی فهم وهضم آنها را نداشته‌اند بهترهمان بودکه عمل کرده‌اند، یعنی ابرازننموده‌اند.
اینان ازهمان‌گروه رازدانان بوده‌اندکه مولوی دربارهٔ آنان می‌گوید:

برلبش قفل است و در دل رازها
لب خموش و دل پراز آوازها
عارفان که جام حق نـوشیده‌انـد
رازهـا دانسته و پوشیده‌انـد
هـرکه را اسرارحـق آمـوختند
مهرکـردنـد و دهـانش دوختند

وامیرالمؤمنین، علیه‌السلام، دریکی ازخطبه‌های نهج‌البلاغه فرموده‌است: بَلِ اَنْدَمَجْتُ عَلَىٰ مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَاضْطَرَبْتُمْ اَضْطِرَابَ اَلْأَرْشِيَةِ فِي اَلطَّوِيِّ اَلْبَعِيدَةِ (بلکه برعلمی نهانی وارد ومحکم وپیچیده شده‌ام که اگرابرازکنم، مانند طنابهای آویزان درچاههای عمیق مضطرب خواهید گشت.)

و اما اگر منظور گوینده یـا گویندگان دو رباعی مورد بررسی و تحلیل ونقد از اسرار، مقداری ازعلوم وفلسفه‌ها بـوده باشدکه به نظرمی‌رسد در نظرشان همین بوده است، می‌بایست بکوشند و انسانهایـی را تربیت کنند و آن اسراری

راکه از علوم وفلسفه‌ها فرا گرفته بودند به‌آنان بیاموزند و همهٔ مردم را محکوم به جهل و ادامه جهل ننمایند ـ واقعاً چقدر متفاوت است روحیهٔ کسی که می‌گوید:

| | |
|---|---|
| هین بگو تا ناطقه جو می‌کند | تا به قرنی بعد ما آبی رسد |
| گرچه هرقرنی سخن نو آورد | لیک گفت سالفان یاری کند |

با روحیهٔ کسی که با کمال بی‌اعتنایی به مردم و با غوطه خوردن در خود بزرگ‌بینی، نه‌تنها معنای‌فوق را نمی‌گوید، بلکه آرزوهم نمی کند که همزبان با مولوی بگوید:

| | |
|---|---|
| با لب دمساز خودگر جفتمی | همچو نی من گفتنیها گفتمی |

رباعی شمارهٔ سوم فقط ادعای علم مینماید.

آیا عقل وخرد واندیشه ضرورت دارند یا نه؟

رباعیاتی که دراین موضوع به‌عمربن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است بر سه نوع است: مثبت ومنفی ومبهم.

رباعیات مثبت به‌قرارزیراست:

۱) عالم اگر از بهر تو می‌آرایند
مگرای بدان که عاقلان نگرایند
بسیار چوتو روند و بسیار آیند
بربای نصیب خویش کت بربایند

۲)اجرام که ساکنان‌این ایوانند
اسباب تردد خردمندانند
هان تا سررشته خرد گم نکنی
کانانکه مدبرند سرگردانند

۳) ترکیب طبایع چو به کام تو دمی است
روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی است
با اهل خرد باش که اصل تن تو
گردی و نسیمی و شراری و دمی است[۱]

۴) هر راز که اندر دل دانا باشد
باید که نهفته‌تر ز عنقا باشد
کاندر صدف از نهفتگی گردد دُر
آن قطره که راز دل دریا باشد

۵) خورشید به گل نهفت می‌نتوانم
و اسرار زمانه گفت می‌نتوانم
از بهر تفکرم برآورد خرد
دُرّی که ز بیم سفت می‌نتوانم

۶) از جرم گل سیاه تا اوج زحل
کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل
هر بند گشاده شد مگر بند اجل

رباعیات منفی به‌قرار زیر است:

۱) آنانکه اسیر عقل و تمیز شدند
درحسرت هست و نیست ناچیز شدند

۱. با نظر به اینکه مقصود گوینده رباعی چهار عنصر قدما (آب و آتش و خاك و باد) می باشد، لذا «دمی» قطعاً غلط است و باید «نمی» بوده باشد.

رو باخبرا تو آب انگور گزین
کان بیخبران به‌غوره میویزشدند

۲) امشب‌می‌جام یك منی خواهم کرد
خود را به دو جام می‌غنی‌خواهم کرد
اول سه‌طلاق عقل و دین خواهم داد
پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

۳) من ظاهرنیستی وهستی دانم
من باطن هر فراز و پستی دانم
با اینهمه از دانش‌خود شرمم‌باد
گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم

۴) آنانکه به‌کار عقل درمی‌کوشند
بیهوده بود که گاو نر می‌دوشند
آن به‌که لباس ابلهی در پوشند
کامروز به عقل تره می‌نفروشند

۵) چون‌نیست مقام‌مادراین دهرمقیم
پس‌بی‌می‌ومعشوق‌خطائی‌است‌عظیم
تاکی ز قدیم و محدث امیدم و بیم
چون‌من‌رفتم‌جهان چه‌محدث‌چه‌قدیم

رباعیات مبهم به قرارزیر است:

۱) ای چرخ زگردش تو خرسند نی‌ام
آزادم کن که لایق بند نی‌ام

گـر میل تو با بیخرد و نادان است
من نیز چنان اهل و خردمند نی‌ام

۲) با این دوسه نادان که چنین پندارند
از جهل که دانای جهان ایشانند
خرباش که این جماعت از فرط خری
هـر کاو نـه خر است کافرش پندارند

## بررسی و تحلیل و نقد گروه سوم از رباعیات

در آغاز این مبحث گفتیم، رباعیات مربوطه به‌عقل و خرد و اندیشه بر سه نوع است: نوع یکم) مثبت. این نوع از رباعیات اندیشه و عقل و خرد را با ارزش معرفی می کند و چون هریك از آن رباعیات مانند دو نوع رباعیات دیگر دارای خصوصیاتی می‌باشند، لذا هریك از رباعیات را مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار می‌دهیم:

یك) در رباعی شمارهٔ (۱) توصیه می کند که اگر زیباییهای جهان را برای تو می آرایند، ولی تو دل بر آن زیباییها مبند، زیرا عقلاء به آن آرایشها نمی گرایند. و چون دنیا گذرگاهی است که عده‌ای می‌روند و عده‌ای می آیند، لذا نصیب خود را پیش از آنکه ربوده شوی، یا نصیب تو ربوده شود دریاب. اما مسئلهٔ اول که مربوط به‌زیباییها است، گویندهٔ رباعی بدون اینکه به‌دو قسم بـزرگ زیباییهای محسوس و زیباییهای معقول توجه داشته باشد (که دریافت زیباییهای معقول مانند آزادی و عدل عالیترین آرمانهای خردمندان است)، و بدون توجه به‌اینکه اگر آدمی بتواند به این رشد عاطفی و روانی برسد که زیبایی را «نمودی نگارین و شفاف که برروی کمال کشیده شده است» درك و دریافت نماید چنین شخصی با یکی از بزرگترین رازهای هستی که کمال پشت پردهٔ جمال است، آشنا شده است، آری بدون توجه‌باین امور

مهم، زیبایی را ازدیدگاه عقلاء مطرود دانسته است! آری، اگر می گفت: زیباییهای محسوس را منزل نهائی انگاشتن وتوقف در آن نمودن،از کوتاه فکری است، بسیار عالی و آموزنده بود. ازطرف دیگر گویندهٔ رباعی توصیه می کند که پیش از آنکه ربوده شوی نصیب خود را بربای. اگر منظور گویندهٔ رباعی: نصیب خردپسند و مورد درخواست وجدان وبطور کلی نصیب روح از این عالم است، بسیار متین و آموزنده است واگر منظورش لذائذ اپیکوری است، با بیت اول رباعی تناقض پیدا می کند، زیرا در آن بیت گفته بود:

عالم اگر از بهر تو می آرایند    مگر ای بدان که عاقلان نگرایند

وصرفاً توصیه به‌بیخیالی‌ولذت گرایی‌است که همسایه دیوار به‌دیوار پوچ گرایی است.

در رباعی شمارهٔ دوم توصیه به‌مراعات احکام خرد است که بسیار عالی‌است، ومحتوای مجموع این رباعی در بررسی وتحلیل و نقد رباعی شماره (۳) از گروه اول رباعیات مطرح شده است.

دو) رباعی شمارهٔ دوم در گروه اول ازرباعیات تحت عنوان شماره(۳) بررسی وتحلیل ونقد شده است.

سه) دراین رباعی یك تناقض گویی شگفت انگیزی دیده می‌شود که اگر مضمون آن درنثر گفته می شد، گویندهٔ آن منسوب به‌نوعی اختلال دماغی می گشت، زیرادر مصرع اول ازبیت دوم، دستورمی‌دهد که «با اهل خرد باش» با اهل خردبودن و از خرد برخوردارشدن که قطعاً امری است ضروری ومطلوب، ما را از «سرخوشی» و «بی‌اعتنایی به‌واقعیات» و «زیرپاگذاشتن احساس برین تکلیف» برحذرمی‌دارد، با این حال گوینده این رباعی می گوید:

ترکیب طبایع چوبه کام تودمی است    روشاد بزی اگرچه‌برتو ستمی است

اما به‌این حقیقت اعتنا ندارد که ترکیب طبایع وتشکیل اجزاء بدن که‌به‌قول بعضی ازگذشتگان از خودراضی عبارتست از «گردی» (خاکی) «نسیمی» (بادی)

«شراری»(آتشی) «دمی» که باید «نمی»(آبی) باشد، برای به‌فعلیت رساندن استعدادهای والای انسانی و به‌رشد و کمال رساندن روح است، نه برای خوش باشی و سرخوشی و «ان‌شاءالله بزبود» و «باری به هرجهت» این مبحث در رباعیات مربوط به توصیه‌های گوینده یا گویندگان رباعیات به «سرخوشی» و «غنیمت شمردن دم» مشروحاً بررسی خواهد گشت. یك ابهام دیگر در رباعی فوق وجود دارد که در مصرع آخر رباعی دیده می‌شود، می‌گوید: «روشاد بزی اگرچه برتوستمی است» مقصود از ستم چه‌بوده است؟ اگر مقصود غوطه‌ورشدن در ناگواریها و مشقتهای زندگی است، این حقیقتی است، ولی به‌کاربردن ستم دربارهٔ آن ناشی از یك دید ناشیانه و عامیانه‌درعالم هستی وقوانین جاریه در آن مخصوصاً قانون «علیت» می‌باشد. این قانون می‌گوید: اگر معلولی را می‌خواهید، بدون به وجود آمدن علت، توقع به‌دست آمدن آن را نداشته باشید و به اصطلاح اگر گنج می‌خواهید، قانون اساسی دنیا اینست که باید رنجی را متحمل شوید. این مشقت وزحمت عین عدل و لطف الهی است، چنانکه در بررسی و تحلیل و نقد رباعیات مربوطه مطرح خواهد شد.

چهار) درشمارهٔ (۴) ازاین گروه‌از رباعیات مطلب مفیدی وجود دارد که محصول تجارب طولانی است؛ و آن مطلب عبارتست ازخودداری ازابراز رازهایی که بافاش شدن آنها مخصوصاً با وضع خام ابتدایی نادانان فتنه‌های کوبنده و خطاهای غیرقابل چشم پوشی به‌وجود می‌آید.

پنج) این رباعی درگروه دوم از رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است، مراجعه فرمایید. فقط دراین مبحث یك نکته را باید درنظربگیریم و آن به‌رسمیت شناختن خرد واندیشه‌دراین رباعی است که کاملاً صحیح و بجا است که متأسفانه باآن نوع رباعیات که درهمین گروه تحت عنوان رباعیات منفی خواهدآمد، تناقض پیدا می‌کند.

شش) دررباعی شمارهٔ (۶) باردیگربا یك ادعای خیلی بزرگی مواجه‌می‌شویم که شبیه به‌رباعی شمارهٔ (۳) دررباعیات منفی است که دربررسی وتحلیل‌ونقد مربوطه خواهد آمد. جنبهٔ مثبت این رباعی دراینست که گوینده پذیرفته است که بایداندیشید

وتلاش کرد وبه حل مشکلات پرداخت. مسئله‌ای که دراین رباعی می‌ماند، اظهار ناتوانی گویندهٔ رباعی ازحل‌بند (معمای) مرگ است. باید گفت: مسئله مرگ ازیک جهت (چگونگی گسیختن تعلق روح ازبدن) معمایی است که فقط خالق زندگی و مرگ آن را می‌داند وامیرالمؤمنین، علیه‌السلام، در نهج‌البلاغه دربارهٔ‌مرگ‌فرموده است: کَمْ أَطْرَدْتُ الْأَیَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَکْنُونِ هٰذَا الْأَمْرِ وَلٰکِنْ أَبَى اللّٰهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ، هَیْهَاتَ! عِلْمٌ مخزون (چه روزهایی راکه درتفکردرراز نهانی این امر—مرگ— به سربردم، ولی مشیت خداوندی جز به‌پنهان داشتن آن تعلق نگرفته‌است. بسیار بعید است نزدیک شدن به حل این مشکل، زیرا علمی است نهانی درنزد خدا) واما ازجهت دیگر،در بارهٔ مرگ مباحث مشروحی دررباعیات مربوطه خواهیم داشت.

## بررسی و تحلیل و نقد رباعیات منفی از گروه سوم

یك) دررباعی شمارهٔ (۱) یك نظر منفی شدید درباره عقل و تمیز وجود دارد که به‌تنهایی می‌تواند مردم را از عقل و تمیز واندیشه بیزار کند. واینگونه مضامین مهلك دررباعیات منسوب به‌خیامی درموارد متعدد آمده است. پاسخ ما اینست که اگر منظور گوینده بهره‌برداری ازعقل نظری جزئی دراصول ومبادی عالی هستی ودریافت حقائق‌فوق این عقل است، صحیح به‌نظرمی‌رسد. مخصوصاً با نظر به‌آخرین مصرع رباعی که می‌گوید: «کان بیخبران به‌غوره‌مویزشدند» یعنی اسارت آدمی به‌دست عقل‌نظری جزئی وحاکم قراردادن آن دربارهٔ همهٔ حقائق همانا غوره نشده مویزشدن است. و اگر منظورگوینده عقل به‌معنای عام‌آن است که شامل‌عقل جزئی و نظری وعقل کلی وعقل عملی خالص باشدکه یکی ازدوحجت بزرگ الهی است، توصیه بر ترك آن همانا توصیه برترك اساسی‌ترین‌عامل‌رشدانسانی می‌باشدو مقصود ما از «مضامین‌مهلك» همین معنی است.

دو) دررباعی شمارهٔ (۲) پوچ گرایی وپناه‌بردن به‌عامل تخدیرواز کار انداختن عقل ودین با یك شکل جالب مطرح می‌شود. گویندهٔ رباعی نخست عقل ودین‌راسه

طلاق می‌دهد و با دو جام به بی‌نیازی می‌رسد! و آنگاه دختر رز را عقد می کند الی آخر...
به‌نظر می‌رسد چنانکه در بررسی رباعی بعدی مطرح خواهد گشت، اینگونه مستی و ناهشیاری ممکن است معلول پشت سر انداختن عقل و دین بوده باشد و ممکن است بالعکس باشد یعنی مستی و ناهشیاری است که عقل و دین را از ضرورت ورود در توجیه و تفسیر حیات انسانها بر کنار می‌سازد.

سه) در رباعی شمارهٔ (۳) یك ادعای بسیار بزرگی دیده می‌شود که به‌عامی بودن گویندهٔ آن بیشتر دلالت دارد تا به‌توانایی وی بر اظهار نظر در این جهان پر معنی. می‌گوید:

من ظاهر نیستی و هستی دانم
من باطن هر فراز و پستی دانم

درصورتیکه اگر این ادعا کنندهٔ خوش باور و عامی مطالب زیر را می دانست، هرگز یك هزارم این ادعا را هم راه نمی انداخت. گویی مدعی نمی‌داند که ما در نمایشنامهٔ بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر و چون شناختهای ما محصول مجموع بازیگری و تماشاگری ما است، لذا به‌هیچ وجه نمی توانیم بگوییم: علم و معرفتی را که در این دنیا به دست می آوریم، خبر قطعی و کامل از واقعیتها می‌دهد. همه‌موجودات پیرامون و آنچه که از قلمروهای بسیار دور به‌وسیلهٔ ابزار و وسائل شناخت وارد حیطهٔ درك ما می‌شوند، نقطهٔ تلاقی تماشاگری و بازیگری ما می‌باشند. آیا با این حال می توان گفت: «من ظاهر نیستی و هستی دانم»، «من باطن هر فراز و پستی دانم»؟! در یك مجموعه که همه اجزاء آن در ارتباط با یکدیگرند، جهل به‌یکی از اجزاء موجب جهل به‌همه آن اجزاء می باشد، این یك اصل علمی و قطعی است. حال باید از ادعا-کننده پرسید آیا شما حتی یك مجهول هم در این دنیای پر معنی و دارای میلیاردها میلیارد هویت و بعد و قوه و فعل، ندارید؟! اگر ادعای شما چنین باشد که نه هرگز، هیچ مجهولی ندارید، ما هم هرگز سخنی با شما نداریم، زیرا حداقل من شما برای شما مجهول

است به‌اضافهٔ اینکه‌همهٔ فلاسفه معتقدندکه فصل حقیقی اشیاء برای ما روشن نیست. لذا درتحصیل معرفت ما نباید توقع حد تام منطقی راکه باید با فصل حقیقی‌وجنس قریب بوده باشد، درمغزبپرورانیم.

این می‌دانم شگفت‌انگیزی که‌گویندهٔ رباعی شمارهٔ (۴) به‌راه‌انداخته است، پاسخ حقیقی‌اش را هیچکس مانند خود همین‌گوینده نمی‌تواند بگوید. پاسخ خود اوچنین است:

با اینهمه ازدانش خود شرمم باد  گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم

نهایت امربایستی این مسئله را روشن کنیم که آیا این ادعا کننده نخست مقداری محدود معلومات سطحی به‌دست آورده وناگهان کبرو نخوت موجب شده است که علم مطلق ادعا کند ودرنتیجه، به‌مستی خوش باشان برسد، یا بالعکس، نخست مقداری محدود معلومات سطحی به‌دست آورده واین معلومات سطحی اورا مست کرده وسپس آن ادعای بزرگ را راه انداخته است؟ واقعاً جای اسف است که مغزانسان به‌جای تأدب وتواضع درموقع فراگیری مقداری علم و معرفت، چنان طغیانگری راه بیندازدکه آگاهانه یا ناآگاهانه درون خود را باز کند وبگویدکه من برای علم مطلقی که به‌دست آورده‌ام، محصولی جزمستی نمی‌بینم[1].

چهار) دررباعی‌شمارهٔ(۴)ازعقل‌گرایی انتقاد شده‌است، ولی‌با توجه به‌مصرع دوم‌ازبیت‌دوم‌معلوم‌می‌شود که‌گویندهٔ‌رباعی‌مطلقاًازعقل‌گرایی‌بیزاری‌نمی‌جوید،بلکه فریاد اوازبی‌اعتنایی مردم به‌عقل می‌باشد. البته درهمهٔ دورانها اغلب مردم با تعقل و اندیشه‌های عمیق سروکاری نداشته‌اند،ولی هیچ‌وجدان‌آگاه وعقل سلیم نمی‌گوید: بدان جهت که اغلب مردم ارزش بسیارمهم اندیشه وعقل را نمی‌دانند، بنابراین‌عقلاء وخردمندان ودانشمندان هم به‌جای آنکه همهٔ مردم را به‌عظمت وضرورت‌اندیشه و

۱. البته احتمال مستی به‌معنای بیخودی وخودفراموشی که‌بقول‌مولوی «محرم‌این‌هوش جز بیهوش نیست» در رباعی فوق می‌رود.

عقل آگاه نمایند، خودشان هم تنزل وسقوط کنند. بسیارخوب، بدان جهت که «امروز به‌عقل تره می نفروشند» نباید توقع داشت که مردم بی‌خبرازارزش و عظمت عقل بیایندو برای تفکرات وتعقلهای مفید وضروری ما ارزشی قائل شوند. به‌چه‌علت لباس ابلهی بپوشیم که مردم را به‌ادامه و احساس محبوبیت جهل وضدیت با عقل تشویق کنیم!

این همان مطلبی است که به‌ابوالعلاء معری ادیب و شاعربزرگ عرب، ولی بی‌اطلاع ازفلسفه وحکمت ونا آگاه از منطق واقعی حیات انسانها، نسبت داده شده است که می گوید:

۰۱ وَلَمَّا رَأَیْتُ ٱلْجَهْلَ فِی ٱلنَّاسِ فَاشِیاً
تَجَاهَلْتُ حَتَّیٰ ظُنَّ أَنِّیَ جَاهِلُ

۰۲ إِذَاوَصَفَ ٱلطَّائِیَّ بِٱلْبُخْلِ مَادِرٌ
وَ عَیَّرَ قُسّاً بِٱلْفَهَاهَةِ بَاقِلُ

۰۳ وَقَالَ ٱلسُّهَا لِلشَّمْسِ أَنْتِ خَفِیَّةٌ
وَ قَالَ ٱلدُّجَیٰ لِلصُّبْحِ لَوْنُكَ حَائِلُ

۰۴ وَطَاوَلَتِ ٱلْأَرْضُ ٱلسَّمَاءَ سَفَاهَةً
وَفَاخَرَتِ ٱلشُّهْبَ ٱلْحَصَیٰ وَٱلْجَنَادِلُ

۰۵ إِذَابَانَ عَضْدِی مَا تَأَسَّفَ مَنْکِبِی
إِذَا فَاتَ زَنْدِی مَا بَکَتْهُ ٱلْأَنَامِلُ

۰۶ فَیَامَوْتُ زُرْ إِنَّ ٱلْحَیَاةَ ذَمِیمَةٌ
وَ یَا نَفْسُ جِدِّی إِنَّ دَهْرَكِ هَازِلُ

۰۱ (هنگامیکه جهل و نادانی را در میان مردم رایج دیدم، خود را چنان به نادانی زدم که گمان برده شد که من هم نادانم).

۲. (در آن هنگام که مادر [که از بخیل‌ترین مردم دوران خود بوده‌است] حاتم طائی را به‌بخل توصیف نماید! و باقل [که از احمق‌ترین مردم روزگارش بوده‌است] قس بن ساعدهٔ ایادی را [که از حکماء و دانایان بزرگ عرب بوده است] تقبیح وار او عیب‌جویی نماید! چه باید کرد).

۳. [وستارهٔ سها به‌خورشید بگوید : تو مخفی و پوشیده‌ای وتاریکی به‌بامداد بگوید : رنگ تو تیره است!).

۴. (وزمین ازروی حماقت به‌آسمان گردنکشی نماید و سنگریزه‌ها و سنگها به‌ستاره‌های نورانی فخربفروشند!).

۵. (اگردستم [عضلهٔ مابین آرنج وشانه] جدا شود، شانه‌ام تأسف نمی‌خورد واگرمچ دستم ازبین برود، انگشتانم به‌آن نمی‌گریند).

۶. [در چنین روزگاری] (ای مرگ بیا به دیدار من، زیرا زندگی در چنین دورانی مذموم است وای نفس برای بیرون رفتن از کالبد بدن کوشش کن و جدی باش که روزگارت شوخی‌گری پیشه کرده است).

بنابراین، هم‌ابوالعلاءِ معری وهم‌گویندگان امثال این رباعیات، چون‌مشتری ندارند و کسی را پیدا نمی‌کنند که به‌آنان «احسنت» و «آفرین» بگوید، پس عقل‌و اندیشه را رها‌کنند ومردم را وادار به‌ادامهٔ جهل و نکبت خود نمایند.

درست است که:

هر که او از همزبانی شد جدا　　بینوا شد گرچه دارد صد نوا

ودرست است که:

با لب دمساز خود گر جفتمی　　همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی

ولی فراموش نباید کرد تا آن حدی که دانایان می توانند ، باید در ارشاد و آشنا ساختن مردم با حقائق به‌قدرفهم آنان کوتاهی‌نکنند. لذا «هرچه می گویم به‌قدر فهم توست» اگرچه «مردم اندر حسرت فهم درست»

قاعدهٔ میسور که می گوید: «اگرهمهٔ تکلیف را نتوانستیم انجام بدهیم، آنچه راکه از آن تکلیف می‌توانیم، باید به‌جای بیاوریم»، یك قاعدهٔ عقلی بدیهی است. به جهت اهمیتی که بی‌نیازی اندیشه و تعقل (برای دریافت واقعیات) از بازارومشتری دارد، زشتی وناشایستی مشتری جویی وبازاریابی برای اندیشه وتعقل رامورد توجه قرارمی‌دهیم.

مولوی خطاب به جلوه فروشان علم وادب وهنرمی گوید:

چار چشمی تو ز عشق مشتری
بـر امید مهتری و سروری
گر بخسبی مشتری بینی به خواب
جغد کی در خواب بیند جز خراب
مشتری خواهی بهر دم پیچ پیچ
تو چه‌داری که فروشی، هیچ هیچ
گر ترا نانی بدی یـا چاشتی
از خریداران فراغت داشتی
ای که درمعنی ز شب خامش تری
گفت خود را چند جویی مشتری
سر بجنبانند پیشت بهر تو
رفت در سودای ایشان دهر تو

علم تقلیدی بود بهر فروخت
چون بیابد مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است
دائماً بازار او با رونق است

اگر فروشندگان همواره با مشتریان راستین روبرو می‌شدند، اشکالی نداشت، ولی می‌دانیم که مشتریان راستین حقائق همان مقدار اند کند که دارندگان متاع کاملاً صحیح. همو دراین باب چنین می‌سراید:

کی نظاره اهل بخریدن بود
آن نظاره گول گردیدن بود
پرس پرسان کاین بچند و آن بچند
از پی تغییر وقت و ریشخند
از ملولی کاله می خواهد زتو
نیست آنکس مشتری و کاله جو
کاله را صد بار دید و باز داد
جامه کی پیمود او پیمود باد

مدیون بودن به انسانها (که باید تا امکان دارد آنان را از جهل و بینوایی نجات داد) با دستورخداوندی، آری، ولی انسانها را مشتری کالای خود تلقی کردن، نه.

امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام هشدارداده است: [ای انسانها،] كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ (همهٔ شما چوپانید وهمهٔ شما باید درحق زیردستان خود پاسخگو ومسؤول باشید).

خداوند فیاض مطلق فرموده است : إِنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعاً (سورهٔ مائده، آیهٔ ۳۲) (قطعاً چنین است که هر کس انسانی را بدون عنوان قصاص یا فساد روی زمین بکشد، مانند این است که همهٔ انسانها را کشته است و هر کس انسانی را احیاء کند مانند این است که همهٔ مردم را احیاء نموده است).

آری کشتن یك انسان فقط در شکستن قفس مادی و به‌پرواز در آوردن روح او و بیجان ساختن او نیست، بلکه با نابود ساختن اندیشه و تعقل یك انسان و وادار کردن او به ادامهٔ جهل و بینوایی نیز هست. و چنانکه احیای یك انسان با آماده کردن عوامل مادی زندگی و برطرف نمودن عوامل مزاحم آن محقق می‌شود، همچنین احیای علمی و عقلی و احیای دیگر عوامل اعتلای مغزی و روانی یك انسان، احیاء و زنده کردن او می‌باشد، خواه آن انسان احیاء شده ارزش کار احیاء کننده را بفهمد و در صدد پاداش دادن برای وی برآید یا نه، همان روش پیامبران عظام که به قول مولانا:

هر نبی می‌گفت با قوم از صفا
من نخواهم مزد پیغام از شما
من دلیلم حق شما را مشتری
داد حق دلالیم هر دو سری

خلاصه، تا کسی به‌مقام ابتهاج و عطرافشانی درونی بدون توقع واصل نشود، حق ندارد به‌مردم بگوید: دنبال من بیایید. ای کاش امثال گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، لطف و عظمت این معنی را می‌فهمیدند که:

گل خندان که نخندد چه کند
علم از مشك نبندد چه کند
ماه تابان بجز از خوبی و ناز
چه نماید چه پسندد چه کند

آفتاب ار ندهد تابش و نور      پس بدین نادره گنبد چه کند

پنج) دررباعی شمارهٔ (۵)، نوعی خودمحوری از گویندهٔ رباعی دیده می‌شود که ناخوشایند است:

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم
چون من رفتم جهان چه محدث چه‌قدیم

مسلم است که گویندهٔ رباعی حساسیت بیمار گونه‌ای دربارهٔ مسئلهٔ «حدوث و قدم این دنیا» ندارد، بلکه منظورش همهٔ مسائل عالی مربوط به جهان هستی است که یا واقعاً ازناتوانی مغزی، ازطرح وفهم آنها کناره می گیرد، یا بدان جهت که حل آن مسائل بالاخره به ایجاد تعهد واحساس برین تکلیف و لزوم هدفداری و هدف-جویی برای این زندگانی منتهی می گردد، وامثال گویندهٔ رباعی نمی‌خواهنددراین دنیا تلاش وتکاپویی برای رشد و کمال روحی وتأمین ابدیت نمایند که با ابزاردرک طبیعی جسمانی قابل دریافت نیستند.

نوع سوم ـ رباعیات مبهم ـ دورباعی به عنوان نمونه برای این نوع از رباعیات آورده‌ایم.

یک) دررباعی شمارهٔ (۱) گویندهٔ رباعی ناراضی بودن خودرا ازگردش چرخ ابراز می کند و ازچرخ می‌خواهد که اورا آزاد کند، زیرا لایق بند و زنجیر نیست. سپس دربیت دوم برای ترغیب چرخ که بااوسربه‌سرنگذارد و وسایل رفاه وعشرت‌رابرای اوهم فراهم بیاورد، می گوید: ای چرخ اگرمیل توبا نادانان ونابخردان است، گمان مبرکه من دانا وخردمند واهل فضلم، مرا هم ازنظردورمدار! ابهام این رباعی‌دراین است که معلوم نیست گویندهٔ رباعی حقیقتاً ازعلم وخرد بیزاراست، یا می‌خواهد به چرخ وانمود کند. اما اینکه گویندهٔ رباعی ازچرخ فلك آزادی می‌خواهد، باید بداند

که برخورداری از آزادی ونابود نگشتن روح از عوامل مزاحم جبری، مربوط به طرزتفکروتکاپوی خود آدمی است. رجوع فرمایید به‌بررسی وتحلیل و نقد شمارهٔ (۵) ازگروه اول.

دو) دررباعی شمارهٔ (۲) ناله‌ای‌ازنادانان دانانما که ازشدت‌نادانی گمان‌می کنند دانا هستند سرمی‌دهد که البته بسیار بجا است و اگر عمق سرگذشت بشری را مورد مطالعه قراربدهیم، خواهیم دید که‌صدماتی که کاروان بشریت‌ازاین نابخردان‌خردمند-نما ونادانان دانانما دیده‌اند، بیش‌ازآن است که قابل توصیف و شمارش بوده باشد ولی نتیجه‌ای که‌گویندهٔ رباعی ازاین جریان زشت‌گرفته است، صحیح نیست، زیرا این قاعده که الناس الی‌اشباههم امیل(مردم به‌افراد شبیه به‌خودشان مایل‌ترند)مزاحم قانون لزوم رشد و کمال که در دلهای انسانهای سالم شعله‌وراست، نمی‌باشد. آنچه که مهم است ملاحظهٔ اهم ومهم درموارد تزاحمها است، به این معنی وقتی که امر مردد شود بین مهم واهم، مسلم است که اهم مقدم است.

مثلاً اگرشخصی را ببینیم که درحال غرق شدن‌است وما می‌توانیم‌اورانجات بدهیم، ولی برای نجات دادن اوباید از زمینی عبور کنیم که صاحبش راضی نیست، دراین مورد مابین حرمت تصرف درمال دیگری بدون رضای او ولزوم نجات دادن غریق تزاحمی است ومسلم است که احیای نفس انسانی اهم است و باید از همان زمین عبور کرد وغریق را نجات داد. خلاصه، قانون‌اهم ومهم قانونی‌است‌صددرصد عقلی که همهٔ ادیان الهی وعقلاء آن را پذیرفته‌اند. بنابراین، اگر ابراز علم در میان جمعی موجب شود که صدمه‌ای شکننده‌برای انسان وارد شود، قطعی است که‌برای مراعات اهم که موجودیت (مخصوصاً روحی) آدمی است، باید از ابرازچنان‌علمی خودداری نمود.

نمی‌بینم، پس نیست، یاقابل اثبات نمی‌باشد!

۱) تا چند زنم به‌روی دریاها خشت

بیزار شدم ز بت پرستان و کنشت

خیام که گفت دوزخی خواهد بود
که رفت به دوزخ و که آمد به[ز] بهشت

۲) از آمدن و رفتن ما سودی کو
وز تار وجود عمر ما پودی کو
در چنبر چرخ، جان چندین پاکان
می‌سوزد و خاک می‌شود دودی کو

۳) افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد
در پای اجل بسی جگرها خون شد
کس نامد از آن جهان که پرسم از وی
کاحوال مسافران عالم چون شد

۴) از جملهٔ رفتگان این راه دراز
باز آمده‌ای کو که به ما گوید راز
هان برسر این دو راهه از روی نیاز
چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز

۵) پیری دیدم به خانهٔ خماری
گفتم نکنی ز رفتگان اخباری
گفتا می خور که همچو ما بسیاری
رفتند و کس باز نیامد باری

۶) بسیار بگشتیم به گرد در و دشت
اندر همه آفاق بگشتیم به گشت
کس را نشنیدیم که آمد زین راه
راهی که برفت راهرو باز نگشت

۷) کس خلد و جحیم را ندیده است ای دل
گویی که از آن جهان رسیده است ای دل
امید و هراس ما به چیزیست کزان
جز نام و نشانی نه پدید است ای دل

## بررسی و نقد گروه چهارم از رباعیات

همهٔ رباعیات این گروه در یك چیز کلی مشترکند و آن انکار یا تردید در واقعیت وجود چیزی است که با حواس طبیعی درك نمی‌شود. البته جز شمارهٔ (۱) و (۷) از رباعیات این گروه، ظاهر ابیات توقف ورکود و تردید در آن واقعیتها است که با حواس طبیعی دیده نمی‌شوند. ولی رباعی یکم وهفتم فحوای نوعی انکار ابدیت دارد اگرچه صریح در این معنی نمی‌باشند. وبه‌هرحال، چند مطلب در رباعیات این گروه وجود دارد که مورد بررسی وتحلیل ونقد قرارمی‌دهیم:

مطلب یکم) امرمشترك مابین همهٔ رباعیات این گروه، انکاریا تردیددرواقعیت هرچیزی است با حواس طبیعی درك نمی‌شود!

ما هردوموضوع (انکاروتردید) رابه‌طورمختصربررسی می‌نماییم: اماموضوع انکار، یعنی اگر یك انسان از «نمی‌بینم»، «پس قطعاً نیست» را نتیجه بگیرد، چنین شخص سطح نگرنخست باید من و اندیشه وتعقل وتجسمات وعملیات تجریدی ریاضی و منطقی کلی وصدهانوع لذت وصدها نوع درد ورنج وانواع تردید وحیرت و هزاران نوع تصور وتصدیق ومیلیاردها واحد مختلف که درحافظه یا ضمیر ناخودآگاه ذخیره شده وغرایزواستعدادهای نامحسوس خود را انکار کند وسپس بیاید و وارد این مسئله شود که من معاد را نمی‌بینم پس نیست! من ابدیت را نمی‌بینم پس نیست! این شخص وچنین اشخاصی نخست باید نظم وروابط قانونی موجودات

عالم هستی رامنکر شوند، سپس بیایند دراین گونه مفاهیم نامحسوس (معادوابدیت و دوزخ و بهشت) اظهارنظر کنند، زیرا آنچه که ازموجودات عالم هستی قابل درك حسی است، اشکال ونمودهای گوناگون ومشخص آنهااست که به‌وسیلهٔ حواس طبیعی وابزاری که با فکرودست انسانی ساخته شده‌اند، اما خود نظم، روابط قانونی که‌در فلسفه به‌عنوان «ثابت‌ها» از آنها نام می‌بریم به‌هیچ وجه قابل درك بـا حواس طبیعی نمی‌باشند.

موضوع تردیـد، یعنی اگر کسی بخواهد از عدم درك چیزی به‌وسیلهٔ حواس طبیعی، واقعیت وجود آن چیزرامشکوك تلقی کند، این شخص قطعاً به‌خطارفته‌است، زیرا نه‌تنها امروزه که علم وطرق ارتباط باواقعیتها تنوع وگسترش زیادی‌پیداکرده است، بلکه درهرزمان، کسانی که ازمحدودیت ومشروط بودن کاربردحواس طبیعی وابزارساخته شده به‌وسیلهٔ انسانها اطلاعی داشتند، می‌دانستند که با این محدودیت ومشروطیت به‌هیچ‌وجه نمی‌توان‌دلیل‌واقعیت یك چیزرا قابل درك بودن آن‌باحواس طبیعی تلقی نمود واین گمان ضد علم ومشاهدات بدیهی ما است که مادرشب‌چیزی را درپیرامون خود نمی‌بینیم، هراندازه که اشیاء ازما دورباشند بینایی ما دربارهٔ‌آنها ضعیف‌ترمی‌شودتا جایی که بکـلی‌ازدید ما مخفی‌می‌شوند، پس‌درحقیقت‌ازواقعیات عالم هستی باقطره‌ای ازاقیانوس بیکران درارتباط حسی هستیم، بااین‌حال واقعیات عالم‌هستی‌را با دلایل عقلی می‌پذیریم.

بلی، اگر کسی یقین پیدا کند که فلان موضوع اگر واقعیت داشت می‌بایست برای اوبا همین حواس طبیعی دیده شود، مسلم است که دراین موارد با عدم درك به وسیلهٔ‌حواس طبیعی‌می‌توان‌واقعیت آن شیی‌را فقط ازهمین‌طریق‌موردتردیدقرارداد.

مطلب دوم ) خصوصیات مضامین هریك از رباعیات گروه چهارم است. در رباعی شمارهٔ (۱) گوینده چون دربلاد اسلامـی بـوده است، از آوردن کلمهٔ مسجد احتیاط کرده، بت‌پرستان ومعابد یهود ونصاری‌را آورده وابراز بیزاری‌ازآنهانموده است! ضمناً گفتگویا اعتقاد به‌حقایق ماورای طبیعی را به زدن خشت روی دریاتشبیه کرده است، همان‌گونه که‌دردوران‌ما یکی‌ازشیفتگان‌افراطی‌پوزیتیویسم (عین گرایی)

مغرب زمین، می گوید: من نخست مانند گربهٔ مادری که بچه‌های خود را بخورد، متافیزیك را خوردم! باید گفت: نه گویندهٔ رباعی فهمیده‌است که حقایق ماورای طبیعی چیست و نه این شیفتهٔ خود باخته. آیا واقعاً اینگونه اشخاص موقعی که دربارهٔ روابط قانونی میان واقعیات عالم هستی می اندیشند و در همهٔ لحظات زندگی خود از آنها بهره‌برداری می کند و می‌دانیم که آن روابط قانونی چنانکه در بالا گفتیم: به‌هیچ وجه قابل مشاهده نیستند، متوجه هستند که با سرودن اینگونه رباعیات با مراعات آن روابط و قوانین و اندیشه دربارهٔ آنها، خشت برروی دریا می‌زنند! گمان نمی‌رود اگر گویندهٔ رباعی دراین موضوع فکر می کرد که نفی واقعیت غیرمحسوس مستلزم تماس قاطعانه با همهٔ محسوسات وماورای محسوسات است، منکر نمیشد، زیرا کدامین منطق تاکنون تصدیق بی‌تصوررا صحیح تلقی کرده‌است؟ مگر شما نمی‌گوید؛ ماورای محسوسات چیزی نیست، ماورای طبیعت چیزی نیست. شاید بگوید: مقصود ما از نفی «ماورای محسوسات و ماورای طبیعت» این است که هر چیزی که محسوس نیست واقعیت ندارد. ولی باید توجه داشته باشید که صدها هزار انسانهای پیشتاز درتاریخ بشریت ازپیامبران الهی گرفته تا حکماء ودانشمندان آگاه، حتی تحریکات درونی خود شما موضوعاتی را به عنوان واقعیات ماورای طبیعی مطرح کرده و عمیقاً به‌آنها اعتنا کرده‌اند؛ آیا می‌توانید بگویید: ما بدون این که آنها را تصور کنیم که چیستند، می‌توانیم نفی کنیم یا آنها را مورد تردیدقرار بدهیم! وانگهی، گمان نمی‌رود شما گوینده یاگویندگان این رباعیات وهمفکران شما همهٔ ارزشهای اصیل انسانی واخلاق فاضله را مانند قهوه‌خانه نشینهای نیهیلیست، زیرپا بگذارید، یعنی گمان نمی‌رود شما با داشتن اعتدال مغزی برای لذت چند دقیقه‌ای خود شمشیر بکشید وهزاران نفررا به‌خاك وخون بیندازید. آیااین ارزشها رامی‌توان بدون تکیه به‌ماورای طبیعت اثبات و قابل دفاع تلقی نمود! دررباعی شمارهٔ (۲) هدف‌وفلسفهٔ زندگی‌موردتردید یا انکار قرار گرفته‌است که‌درگروه‌مربوط‌خواهدآمد.

انکار یا تردید در ابدیت

۱) ایکاش که جای آرمیدن بودی
یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صد هزار سال از دل خاک
چون سبزه امید بر دمیدن بودی

۲) ای آن که نتیجه چهار و هفتی
وز هفت و چهار دائم اندر تفتی
می خور که هزار بار بیشت گفتم
باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی

۳) در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست
زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاك هیچ منزلگه نیست
می خور که از این فسانه‌ها کوته نیست

۴) می خور که به زیر گل بسی خواهی خفت
بی مونس و بی حریف و بی همدم و جفت
زنهار به کس مگو تو این راز نهفت
هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

۵) زان پیش که غمهات شبیخون آرند
فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند
تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا
در خاك نهند و باز بیرون آرند

۶) یک چند به کودکی به‌استاد شدیم
یک چند به استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید
از خاک برآمدیم و برباد شدیم

۷) ای دل تو به ادراک معما نرسی
در نکتهٔ زیرکان دانا نرسی
اینجا ز می و جام بهشتی میساز
کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

۸) پیری دیدم به خانهٔ خماری
گفتم ندهی ز رفتگان اخباری
گفتا می خور که همچو ما بسیاری
رفتند و کس باز نیامد باری

## بررسی ونقد گروه پنجم ازرباعیات

یك)دررباعی شمارهٔ (۱)جایگاهی برای آرمیدن‌می‌خواهد، اگرمقصودگویندهٔ رباعی جایگاه آرامش دراین دنیا باشد، آرزویی است عامیانه، زیرا هرآدمی با حداقل آگاهی وخرد می‌داندکه جهان ماگذرانست. به‌قول شاعر:

برصفحهٔ هستی چوقلم می گذریم
حرف غم خودکرده‌رقم‌می‌گذریم
زین بحر پرآشوب که‌بی‌پایانست
پیوسته‌چوموج ازپی هم‌می گذریم

وبه قول مولوی :

اندرین ره میتراش و میخراش
تا دم آخر دمی فارغ مباش
دوست دارد یار این آشفتگی
کوشش بیهوده به ازخفتگی
گرچه رخنه نیست در عالم پدید
خیره یوسف‌وار می باید دوید

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم
می نبینی قاصد جای نویم

ای‌مسیح‌خوش نفس‌چونی‌ز رنج
که نبود اندر جهان بی رنج گنج

ای کاش گوینده یا گویندگان امثال رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد فرصتی پیدا می کردند ونگاهی به‌سر گذشت بشرمی‌انداختند تا به این حقیقت آگاه شوند که بشربه‌هرنتیجهٔ مثبت که در این جهان رسیده است، به وسیلهٔ تلاش وتکاپو بوده است، نه‌آرمیدن وآرامش وفراغت ولم دادن وتماشای درخت پرشاخ وبرگ طبیعت. وای کاش نگاهی به‌دو آیه آری فقط به دو آیه ازنامهٔ‌الهی (قرآن)می انداختند که می‌فرماید:

۱) وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّامَاسَعَىٰ. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يرى[۱] (وتحقیقاً برای انسان نیست جزسعی که کرده است وقطعاً سعی اوروزی دیده خواهد شد.)

۲) يَا أَيُّهَاالْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ[۲] (ای انسان، قطعاً تو با تلاش جدی حرکت کرده وبه‌دیدار خدایت خواهی رسید.)

حافظ به‌نوعی متنوع گویی شاعرانه دچارشده است که درجایی می گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش‌دهند    هرقدر ای دل که توانی بکوش

ودر جای دیگرمی گوید:

سرمنزل فراغت نتوان زدست دادن
ای ساربان فروکش کاین ره کران ندارد

خلاصه، اگرخود انسان هم دراین دنیا نفهمد که اینجا، جای آرمیدن‌نیست، حوادث دنیا بخوبی به‌آن انسان می‌فهماند که اگر بخواهد دراین دنیا نفسی بکشد،

۱ النجم، آیهٔ ۳۹ و ۴۰.
۲ الانشقاق، آیهٔ ۳۶.

باید حرکت کند وموقعیت زندگی خود را دربرابر عوامل مخرب و مزاحم زندگی تثبیت کند.

واگرمقصودگویندهٔ رباعی از جایگاه آرمیدن، اعم ازا ین صحنهٔ طبیعت و ماورای طبیعت بوده باشد، یعنی گویندهٔ رباعی به جهت آرامش آرزوی دوری از تموج واضطراب وتلاشهای رنج آور دنیا نموده وجایگاهی برای آرمیدن‌می‌خواهد اگرچه آن جایگاه در ماورای طبیعت باشد، البته این مطلب از آن جهت کـه برای انسان آرامشی پس‌ازعبوراز دار دنیا وجود دارد، قابل توجه است، ولی بیت دوم نفی اصل ماورای طبیعت وحیات باآرامش درآن را اشعار می‌دارد!

دو)رباعی شمارهٔ (۲) مطلبی قابل توجه دربرندارد. مصرع دوم‌ازبیت‌دوم‌این رباعی درنفی معاد وابدیت اصراری داردکه ازهیچ خردمندی آگاه شایسته نیست، چنانکه درهمین مبحث خواهیم دید.

سه)رباعی‌شمارهٔ (۳)دربررسی گروه اول‌ازرباعیات تحت‌عنوان«رباعی‌شمارهٔ ۹» مطرح ومورد بررسی وتحلیل ونقد قرارگرفته است، مراجعه فرمایید.

چهار)در رباعی‌شمارهٔ(۴)پس‌ازتوصیه به‌میگساری، به اصطـلاح یك **رازمگو** را با همهٔ آدمیان درمیان می نهد ومی گوید: «هرلاله که پژمرد نخواهد بشکفت»!این رازمگو که در نظرگوینده انقلابی‌درفکر بشری ایجادخواهدکرد!این است که: بروید ودر بهاران قدمی چند در گلستان بزنید، گلهایی را خواهید دید که بسیار زیبا و با طراوت وشکوفایی عطرافشانی می کنند، ودرپاییز وزمستان سراغ همـان‌گلستان را بگیرید وبروید خواهید دید همهٔ آنها پژمرده وازبین رفته‌اند ودیگرنخواهندرویید، حال وضع آدمیزادگان هم‌چنین است که وقتی خزان اجل برآنان وزیدن‌گرفت وبه زیرخاك تیره‌شان کشید، دیگرزنده نخواهندگشت؟

پاسخ گوینده این رباعی که مبنای اساسی‌ترین مسئلهٔ هستی راکه ابدیت‌است بریك تشبیه نارسا استوارساخته است همان است که در ابیات جبران خلیل جبران آمده است :

۱) یَا نَفسُ لَوْلَا مَطْمَعِی بِٱلْخُلْدِ مَا کُنْتُ أَعِی لَحْناً
تُغَنِّیهِ ٱلدُّهُورْ

۲) بَلْ کُنْتُ أَنْهَیٰ حَاضِرِی قَسْراً فَیَغْدُو ظَاهِرِی سِرّاً
تُوَارِیهِ ٱلْقُبُورْ

۳) یَا نَفسُ لَوْلَمْ أَغْتَسِلْ بِٱلدَّمْعِ أَوْلَمْ تَکْتَحِلْ جِفْنِی
بِأَشْبَاحِ ٱلسِّقَامْ

۴) لَعِشْتُ أَعْمَیٰ وَعَلَیٰ بَصِیرَتِی ظُفْرٌفَلَاأَرَیٰ
سِوَیٰ وَجْهِ ٱلظَّلَامْ

۵) یَا نَفْسُ مَا ٱلْعَیْشُ سِوَیٰ لَیْلٍ إِذَاجَنَّ ٱنْتَهَیٰ بِٱلْفَجْرِ
وَٱلْفَجْرُ یَدُومْ

۶) وَفِی ظَمَا قَلْبِی دَلِیلْ عَلَیٰ وُجُودِ ٱلسَّلْسَبِیلْ
فِی جَرَّةِ ٱلْمَوْتِ ٱلرَّحُومْ

۷) یَا نَفْسُ إِنْ قَالَ ٱلْجَهُولْ اَلرُّوحُ کَٱلْجِسْمِ تَزُولْ
وَمَا یَزُولُ لَا یَعُودْ

۸) قُولِی لَهُ إِنَّ ٱلزُّهُورَ تَمْضِی وَلَکِنَّ ٱلْبُذُورَ تَبْقَیٰ
وَذَا کُنْهُ ٱلْخُلُودْ

۱) (ای من «دل» اگر امیدی به ابدیت نداشتم، آهنگی را که روزگاران می‌نوازد گوش فرا نمی‌دادم).

۲) (بلکه زمان حاضر از زندگی‌ام را جبراً قطع می کردم و به پایان می‌رساندم تا نمود ظاهریم رازی شود که قبرها آن را بپوشاند).

۳) (ای‌دل اگر با اشکم شستشو نمی کردم ومژه‌هایم با سایه‌های رنجها سرمه نمی‌کشید).

۴) (من زندگی کورانه‌ای داشتم که ناخنی بریده‌ام بود که جز تاریکی چیزی نمی‌دیدم).

۵) (ای دل، زندگانی نیست جز شبی که چون در تاریکی فرورود به بامداد منتهی گردد واین بامداد ابدی وفناناپذیر است).

۶) (ودرتشنگی قلبم دلیلی است بروجود شربت گوارای سلسبیل ابدیت در کوزهٔ مرگی که دلسوزبرای آدمیان است).

۷) (ای دل، اگر نادانی به تو گفت روح هم مانند جسم زائل می‌شود و آنچه که زایل شود، برنمی‌گردد).

۸) (به اوبگو گلها می‌روند، ولی دانه‌های روینندهٔ آنها پایدار می‌مانند واین است رازابدیت).

مضامین ابیات جبران خلیل جبران را درهمین مبحث طرح خواهیم کرد.

پنج) رباعی شمارهٔ (۵) نیز، پس ازتوصیه به بادهٔ گلگون، همهٔ حکماء واولیاءالله و خردمندان هستی شناس تاریخ بشری راکنار گذاشته، وبا یك تشبیه عامیانه تکلیف ابدیت را یکسره می کند. این تشبیه عبارت است ازاینکه:

«تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا

در خاك نهند باز بیرون آرند» !

ای کاش، شخصی درخدمت گویندهٔ این رباعی بود وبه‌اومی گفت: شماچگونه درمادهٔ طلا پایداری را می‌بینید، ولی بدون این که هویت وحقیقت ومختصات روح آدمی راکه ماده را مسخرخود داردبشناسید، پایداری وابدیت آن را منکرمی‌شوید؟

سه‌رباعی دیگرازاین گروه را بررسی نماییم و سپس به‌مسئلهٔ معاد وابدیت به طورمختصر بپردازیم.

شش) رباعی شمارهٔ (۶) بیانی است کوتاه‌درجریان زندگی آدمیان معمولی که

درکودکی پیش استاد می‌روند، وقتی که خود به مرحلهٔ استادی رسیدند شادمان و خوشحال ازاین که به‌مقامی رسیده‌اند، در روی این خاك حرکت می کنند، در پایان هم که می‌میرند وزیرخاك می‌روند، اگرمنظورگویندهٔ رباعی از«برباد شدیم» فانی و معدوم شدن بوده باشدکه هرگزهستی را نخواهد دید، مسلم است که ابدیت مورد انکارقرارمی گیرد!

هفت)رباعی‌شمارهٔ (۷) ازاین گروه ابهام‌انگیزاست،زیرااین که‌بشردربارهٔعالم هستی‌بامعمایی روبرواست که‌قابل‌حل‌نیست، برای گویندهٔ رباعی پذیرفته شده است، ولی درمصرع دوم مطلبی را می گوید: «درنکتهٔ زیرکان دانا نرسی» که با لاینحل ماندن معمای مزبور برای همهٔ انسانها سازگارنیست، زیرا مضمون مصرع دوم چنین است که زیرکان دانا می‌دانندکه آن نکته چیست که معما را حل نماید، مگراین که بگوییم : مقصودگوینده از«ای دل» مغزهای مردم معمولی است، ولی این رباعی هم با مشکوك قلمداد کردن وصول به‌بهشت (نه‌انکارقطعی آن) توصیه بـه‌میگساری می کندکه رباعیات مربوط به‌آن درمباحث آینده مشروحاً مورد بررسی وتحلیل و نقد قرارخواهدگرفت. توجه به‌این نکته هم لازم است که مصرع آخراین رباعی، ظاهردراعتراف به وجـود بهشت است، نهایت امروصول به‌آن را مشکوك قلمداد می کند.

هشت)رباعی‌شمارهٔ(۸) ازاین گروه‌دارای‌محتوای‌قابل‌توجهی‌نیست‌ومی گوید: چون‌ازآنان که رفته‌اند، کسی بازنگشته است، لذابی‌خیال باش وپیالهٔ می‌راسربکش ودرناهشیاری غوطه‌ورباش.

**رباعیات فوق دربرابرواقعیات ذیل دربارهٔ ابدیت به ما چه می‌آموزند؟**

واقعیات بسیارباهمیتی وجود داردکه‌گروه رباعیات مورد بررسی و تحلیل ونقد، دربرابرآنها، شبیه بـه شوخی است. ما مقداری از ایـن واقعیات را مطرح می‌نماییم:

یك ) درنهاد انسانهای آگاه وعاقلی که توانسته‌اندخود رااز آلودگیهای خود-هدفی و خودپرستی و کامجویی ولذت پرستی نجات بدهند وآن عوامل اساسی درون راکه هرچند گاهی امواجی بسیار اصیل ازاحساسهای برین را به‌وجود می-آورند، از کار نینداخته وخنثی نساخته‌اند، احساس بس شریف وپرمعنی دربارهٔ بقاء پس ازمرگ وابدیت وجوددارد وبه‌طورجدی احساسی می کنند که حقیقتی دردرون دارند که فنا وزوال راهی به‌آن ندارد. برای نفی چنین احساس اصیل وجدی، یا باید از منطق عامیانهٔ «نمی‌یابم پس وجود ندارد»، استفاده کرد ویا ازمستی وناهشیاری. هر دوموضوع ضد انسانی برای نفی یا از کارانداختن احساس مزبورمورد استفاده‌قرار گرفته است. ما موضوع اولی (نمی‌یابم پس وجودندارد) را درمباحث گذشته‌مطرح نموده‌ایم مراجعه شود. موضوع‌دوم‌رادر گروه رباعیات مربوط به‌توصیه ودستور به ناهشیاری ومستی وتخدیرشدن بررسی‌خواهیم کرد.

دو ) گویندگان این گروه از رباعیات، یا هیچ اطلاعی از دلایل تجرد روح و بی‌نیازی آن‌ازماده‌نداشته‌اند[1] ویا با طرز تفکرات سطحی‌از آن‌دلایل گذاشته‌اند بدون این که زحمت مطالعه و اندیشه به‌خود بدهند. ممکن است شما بگویید: هیچ انسان خردمندی دربارهٔ موضوعی که برای اثباتش دلایلی گفته شده و آگاهان ومتفکران صاحبنظر آنها راپذیرفته‌اند، بدون‌دریافت‌حقیقی آن‌موضوع‌وبدون توجه دقیق‌به‌دلایل آن، حکم منفی صادرنمی کند. پاسخ‌این اعتراض شما خیلی واضح است. اولاً در تاریخ ادبیات شما می‌توانید به‌اشخاص مشهوری برسید که با داشتن فن‌ادب وشعر به‌خود اجازه داده‌است که درهمین مسائل عالی‌اظهارنظر کند، بدون‌این که حتی یك لحظه به‌خود بیاید واز خود بپرسد که آیا توحق داری که در این‌گونه مسائل اظهار

۱. این دلایل که بنا به‌اظهار بعضی ازفضلای معاصر که اهل تتبع وتحقیقند، متجاوز از ۶۰ دلیل‌است، برای کسی که دربارهٔ فناوبقا اظهار نظرمی کند، باید مورد تحقیق‌وتأمل‌قرار بگیرند و ما به‌هیچ وجه اطمینان‌نداریم که گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات،آن دلایل‌را با دقت‌کامل دیده ودربارهٔ آنها اندیشیده باشند.

نظر کنی؟فقط به‌عنوان نمونه به‌ابیات زیر توجه فرمایید:

گـر بـدانم که جهان دگریست
وز پس پـرده همانا خبریست
ننهم دل بـه هـوی و هـوسی
وانـدریـن نشئه نمـانم نفسی
ای دریغا که بشر کور و کراست
وز سرانجام جهان بیخبر است !
کاش بودی پس مردن چیزی
حشری و نشری و رستاخیـزی !
مخبران را ز دلیل امساکست
گفته‌هـای همه شبهتناك است !

ای کاش درهمان موقع که این ادیب وشاعربزرگ این اشعار را برای مـردم زمان خود می‌خواند، یك نفربلند می‌شد ومی گفت: ای ادیب وشاعرعالیقدر ما،این که می گویی: «گفته‌های همه شبهتناکست»، آیا شما همهٔ مکتبهای فلسفی وحکمی‌و اصول اساسی وقواعد واحکام مذاهب دنیا را مطالعه وتحقیق نموده و چنین حکمی را صادر کرده‌اید؟ قطعی است کـه ادعـای چنین چیزی محال است، زیـرا شناخت محصولات مغزی وروانی یك متفکرصاحبنظر، حداقل به‌همان مقدارزمـان نیازمند است که آن متفکر برای به‌وجود آوردن آن محصولات صرف کرده است. بنابراین باید گفت: شناخت قابل توجه‌ابن سینا مثلاً حداقل به‌سی سال زمان احتیاج دارد که خود ابن سینا تقریباً برای به‌وجود آوردن محصولات فکری وروانـی خود صرف نموده است. حال باید ازامثال این شاعرعالیقدرپرسید که شما درایـن دنیا چند سال زندگی کرده‌اید که توانسته‌اید همهٔمحصولات فکری وروانی صدها ابن‌سینادرشرق

وغرب را بررسی محققانه نموده‌وحکم به‌شبهتناك بودن همهٔ آنها نموده‌اید! وانگهی، آیا اطمینان دارید که همهٔ تراوشهای مغزی و روانی بشری همین است که تاریخ تا امروز برای ما حفظ کرده است؟ آیا شما می‌توانید با آن ویرانگری که بشر پشت‌سر خود گذاشته است وبرای منافع بی‌اساس خود، میلیونها آثارفکری وروحی همنوعان خودرا طعمهٔ شعله‌های آتش نموده یا درزیر آوارها پوسانده است، ادعا کنید که همهٔ آنچه را که بشرازخود بروزداده‌است شما دیده‌اید ومطالعه وتحقیق نموده‌ایدونتیجهٔ تحقیق درهمهٔ آنها این بوده است که حتی یك مطلب اساسی هم درمیان آنهاوجود نداشته‌است! بسیارخوب، شماخودتان‌چطور؟فرض می کنیم «گفته‌های همه‌شبهتناکست» آیا خودتان توانسته‌اید که بدون تقلید از گفته‌های شبهتناك، و بدون حساسیتهای تاریکی‌زا دراصول و مبادی هستی بیندیشید؟ آیا هردواقلیم درونی وبرونی برای‌شما تاریك مطلق بود وحتی یك روزنه دراین دواقلیم وجود نداشت که نوری رابه آنها بتاباند؟ آن قانون که توانسته است برای شما یقین را ازشك جدا کند وشمارااودار کند که همهٔ محصولات مغزی وروانی بشری را محکوم به‌شبهتناك بودن نمایید از کدامین روزنه‌بردرون‌شما تابیده‌بود؟برگردیم به‌اصل‌مطلب،دلایل تجردروح هرانسان آگاه ومنصف را قانع می‌سازد که‌پروندهٔ وجودآدمی درهمین چندروزوشب‌محدود پایان نمی‌یابد واورهگذری است که ازاین گذرگاه عبورمی کند ووارد‌جهانی مافوق حرکت وسکون وکون وفساد می گردد. مسئلهٔ بقای روح به‌اضافهٔ این که بادلایل بسیارفراوان اثبات می‌شود، به‌جهت شواهد فراوانی که همهٔ اقوام و ملل آنها را پذیرفته‌اند، مورد قبول فلاسفه وحکماء بوده است. اما معاد جسمانی راکه جمعی‌از متفکران آن را نپذیرفته‌اند، می‌توان با یك دلیل مختصرومتین که از فیلسوف و ریاضیدان عالیقدر خواجه نصیرالدین طوسی است، اثبات نمود. آن دلیل این است که حکم دومثل یکی است[۱]. این جمله را با عبارت عربی‌چنین گفته است:

۱. حکم‌المتماثلین‌واحد. خداوند سبحان این دلیل را درقرآن مجید در این آیهٔ شریفه فرموده است: أَوَلَیْسَ ٱلَّذِی خَلَقَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰٓ أَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّاقُ ٱلْعَلِیمُ (یس آیهٔ ۸۱) (آیا کسی که آسمانها وزمین را آفریده است، قدرت به وجود آوردن مثل انسانها را ندارد، آری واواست خلاق دانا.)

حُكْمُ الْمُتَمَاثِلَيْنِ وَاحِدٌ و این دلیل قابل انتقاد نیست، و با یك تأمل صحیح در معنای «مثل همدیگر بودن» دوشئی تصدیق به‌وحدت آن دو درحکم ثابت می‌شود. آنچه که درمعاد خواهد آمد انسانی است مثل همین انسان که دراین دنیاوجودداشته وزندگی کرده است و چون وجود این انسان دراین دنیا ممکن بوده است که تحقق یافته است، همین حکم امکان برای وجود اودرمعاد که مثل همین انسان است،ثابت است، یعنی وجودمجدد این انسان که‌مماثل وجود اودراین دنیا است، ممکن‌است.

سه) اگر گویندگان این رباعیات حداقل یك اصل از اصول عالی انسانی را بپذیرند، مثلاً به این قضیه معتقد باشند که «باید به‌انسانها بدون انگیزهٔ جلب نفع و دفع ضررمحبت ورزید» مجبورخواهندگشت که هویت روح را ازمجرای ماده و مختصات آن بالاتر تلقی نمایند، زیرا عالم ماده وماديات، هيچ عملی بدون پاداش را به‌رسمیت نمی‌شناسد، یعنی عالم ماده‌جایگاه وعامل سوداگری است‌وبه‌طور کلی اگر گویندگان رباعیات لحظاتی چند دراین قضیه بیندیشند که انسانهایی دراین‌دنیا احساسی برین دربارهٔ تکلیف وانجام آن دارند که حتی لذت روحی راهم به‌عنوان پاداش انجام تکلیف منظورنمی‌نمایند، آیا این خاصیت شگفت‌انگیزروح رامی‌توان باماده وماديات که بدون‌علل‌مادی کمترین حرکتی‌ازخود نشان‌نمی‌دهند، تفسیرنمود؟!

آیا بدون فرض ابدیت می‌توان به یکه‌تازان تنازع دربقاء وعشاق بی‌پروای قدرت، گفت که یك لحظه دست‌از آدم‌کشیها بردارید، یك لحظه هم حق رامراعات کنید؟ بدون تردید چنین خواهش و تمنایی ازانسانهایی که جزخودطبیعی که‌خویشتن را هدف ودیگران را وسیله می‌داند، نتوان نمود، زیرا با نظربه‌نفی معاد وابدیت، هیچ علتی برای جلوگیری ازبرخورداری بی قیدوشرط به‌سود خویش وجودندارد. این همان مطلبی است که اینجانب با برتراند راسل فیلسوف معاصرانگلیسی درمیان نهادم، ایشان پاسخی برای این مسئله نداشتند. بعدها درمصاحبهٔ ایشان با کاپلستون دیدم که همین مسئله (ارزشهای والای انسانی‌با انکار خدا وابدیت) راطرح نموده و

راسل پاسخ قانع کننده‌ای نتوانسته است بیان نماید.

هشت) رباعی شمارهٔ (۸)، ازاین گروه برای انکاریاتردید دربارهٔ ابدیت تکیه به همان‌قضیهٔ‌عامیانهٔ (نمی‌بینم پس نیست) نموده است که درگروه چهارم ازرباعیات مشروحاً مورد بررسی وتحلیل ونقد قرارگرفته است.

چون آغاز عالم را نمی‌بینم، پس این‌عالم بی‌نهایت‌است!

۱) دوری که دراو آمدن ورفتن ماست
آنـرا نـه بدایت نـه نهایت پیداست
کس می‌نزد دمی در این معنی راست
کاین آمدن‌ازکجا و رفتن‌به‌کجاست

۲)چون‌عمر به‌سر رسدچه‌بغداد وچه‌بلخ
پیمانه چو پر شود،چه شیرین‌وچه تلخ
خوش باش که بعداز من و تو ماه بسی
از سلخ به غره آیـد از غره بـه سلخ

۳) هنگام صبوح ای صنم فـرخ پـی
بـر ساز تـرانـه‌ای و پیش آور مـی
کافکند به خاك صد هزاران جم و کی
ایـن آمـدن تیـر مـه و رفتن دی

## بررسی و نقدگروه ششم ازرباعیات

آنچه که ازرباعیات این گروه دربی‌نهایت بودن صراحت دارد، رباعی شمارهٔ (۱) است ودورباعی (۲) و (۳) صراحت دربی‌نهایت بودن عالم هستی ندارد. آنچه که دررباعی شمارهٔ(۱) آمده است، دوموضوع است:

موضوع یکم) در این دورکه ما درآن می‌آییم و می‌رویم نه ابتدایی دیده می‌شود ونه‌انتهایی. البته مقصود از دوربه‌قرینهٔ بیت دوم، همین‌جهانی است که ما در آن‌زندگی می کنیم. این قضیه هم یکی ازموارد آن توهم عامیانه است که‌می گوید: «نمی‌بینم، پس نیست».

موضوع دوم) هیچ کس دراین دنیا نمی گوید یا نمی‌تواند به‌گوید که: «این آمدن ازکجا ورفتن به کجاست». اما موضوع اول به‌اضافهٔ مطالبی که دربررسی و تحلیل و نقدگروه چهارم ازرباعیات در رد «نمی‌بینم، پس نیست» گفته شده است، باید درنظرگرفت که متناهی بودن این دنیا هم ازناحیهٔ حرکت اثبات شده استوهم ازناحیهٔ خود ماده وهم ازانبساط (گسترش) تدریجی جهان ازحال وحدت وتراکم‌به ترکیب وکثرت.

محدودیت ومتناهی بودن عالم با نظربه محدودیت ماده، بالضروره می‌تواند محدودیت کل مجموعی حرکت را هم اثبات نماید. وچون ماده درعرضهٔ وجود مرکب است ازاجزاءِ محدود، پس کل مجموعی ماده محدود است ونمی‌تواند

نامحدود بوده باشد، یا نمی‌تواند نامتناهی باشد. همچنین با نظر به‌ترکیب حرکت از «بالقوه و بالفعل‌ها» یا «مثبت و منفی‌ها» یا «وجود و عدم‌ها»ی محدود، محدودیت و یا متناهی بودن کل مجموعی حرکت اثبات می‌شود و با اثبات محدودیت و تناهی حرکت، محدودیت و متناهی بودن ماده هم اثبات می‌گردد. و ما نباید عمل تجریدی ذهن را که می‌تواند محدودترین حقیقت را تا بی‌نهایت امتداد بدهد، به‌حساب واقعیات گذارده و گمان کنیم که هر بی‌نهایت ذهنی واقعاً هم در جهان عینی بی‌نهایت می‌باشد. ما می‌توانیم یك عدد آجر محدود را در ذهن خود با عملی شبیه به عمل عدد سازی تا بی‌نهایت تصور کنیم، آیا این تصور یا این عمل تجریدی در سازندگی می‌تواند یك آجر مشخص را که محال است در عالم عینی تکرار شود، دو آجر نماید؟

در موضوع دوم، هیچ کس در این دنیا نمی گوید یا نمی‌تواند بگوید: «کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست»، این همان مطلب است که برتراند راسل با پذیرش این معنی که آهنگی در پشت پرده این موجودات نواخته می‌شود متذکر شده است. عبارت او به‌قرار زیر است:

«ما فی المثل به کر مادرزادی شباهت داریم که در میان یك‌عده موزیسین بزرگ شده و از روی روابطی که بین قطعات نت موسیقی و نواختن آنها وجود دارد، به‌قواعد مربوطه واقف شده و می‌تواند نتهای موسیقی را بخواند و ارکستری را هدایت کند. حال اگر این کر مادرزاد از طریق ایماء و اشاره بتواند توضیحات دیگران را درك کند کم کم متوجه می‌شود که نتهای موسیقی و حرکات نوك انگشتان و سایر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود نمایندهٔ چیزهای کاملاً متفاوت از ظواهری هستند که برای او مشهود می‌باشند، ولی ادراك ارزش موسیقی و چگونگی آهنگهای صوتی آن، برای او غیر ممکن است. حال، دانش ما از طبیعت هم چیزی شبیه به‌این است. ما می‌توانیم نتهای طبیعت را بخوانیم و به‌مشخصات ریاضی آنها پی ببریم. اما استنباط از این که این نتها نمایندهٔ چه‌چیزهایی هستند بیشتر از حدود استنباط آن شخص کر دربارهٔ این که نتهای موسیقی معرفی چیزی به‌غیر از ظواهر خود می‌باشند، نیست. حتی

آن کرمادرزاد ازیك لحاظ هم برما رجحان دارد و آن این که ما از زندگی در میان یك عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیزمحرومیم‌ودرحقیقت همهٔ ما دربارهٔ درك نتهای طبیعت کرهستیم، استادی در کنارما نیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده واقلاً با ایماء واشاره ما را برای ادراك کیفیات ذاتی آنها راهنمایی کند.»[۱]

ملاحظه می‌شود که راسل هم ازنبودن استادی که آهنگ واقعی‌نتهای طبیعت‌راشنیده واقلاً با ایماء واشاره آن را به‌مردم بفهماند، اطلاع می‌دهد! ولی باید به‌گویندهٔ رباعی وراسل گفت: مقصود شما ازاستاد وخبردهنده ازآمدن ورفتن مردم وعلل آن دوچیست؟ آیا مقصود شما این است که واقعاً انسان یا انسانهایی ما را باآهنگ‌عالی هستی آشنا بسازند، چقدردرطول تاریخ فراوان بوده‌اند این انسانها که‌به‌نام‌پیامبران وحکماء واولیاءالله درمیان این مردم فریاد زده‌اند ومی‌زنند که:

کار من و تو بدین درازی        کوتـاه کنم کـه نیست بازی

آیا به‌انتظار اساتیدی بالاترازپیامبران نشسته‌اید که درکمال آگاهی و خرد و صدق وصفا فریاد زده‌اند که ای مردم، امروزفردایی دارد چنانکه دنبال جنینی‌ولادت ورشد وکمالی وجود دارد.

ای مردم، گوش به‌فضای درونتان‌بدهید، این نغمه را خواهید شنید که: چنانکه تواز وجود برخورداری و نمی‌توانی خود را فریب بدهی که من‌نیستم همچنین‌نمی‌توانی به خود بقبولانی که «وجود من دراین دنیا بیهوده است» آیـا ایـن نغمه را می‌شنویم یا نه؟ اگر کسی بگوید: من چنین نغمه‌ای را نمی‌شنوم! ما کاری بـا وی نداریم، زیراکسی که‌کاری با خود ندارد، هیچ کس نمی‌تواندکاری با اوداشته‌باشد، هرکسی که سخنی با خود ندارد، هیچ کس نمی‌تواند با اوسخنی داشته باشد. گمان نمی‌رودکسی که دارای آگاهی وخرد رشد یافته بوده باشد، این نغمه را منکرشود، زیرا انکارچنین نغمه‌ای برابربا نابود انگاشتن تمامی ارزشهای والای‌انسانی‌است.

۱. مفهوم نسبیت انیشتن ونتایج‌فلسفی‌آن، به قلم برتراند راسل. ترجمهٔ مرتضی‌طلوعی، ص ۲۳۱.

لذا باید به‌آقای راسل وامثال گویندهٔ این گونه رباعیات با کمال جدیت و صراحت گفت: شما دونوع استاد کاملاً مطلع از آهنگ هستی وعلت آمدن و رفتن انسانها به این دنیا دارید: نوع یکم استاد درونی که عقل ووجدان سلیم شما است که ـ به قول نظامی ـ می گوید:

تا مایهٔ طبع ها سرشتند
ما را ورقی دگر نوشتند
کار من و تو بدین درازی
کوتاه کنم که نیست بازی

ویا به قول ناصرخسرو:

روزگار و چرخ وانجم سربسر بازیستی
گرنه این روز دراز دهر را فرداستی

آیا می توانید درتاریخ طولانی بشریك گام جدی وسودمند برهمهٔ ابعادانسانی پیدا کنید که مستند به‌وجدان الهی انسانها نباشد؟ آیا تاکنون شنیده‌اید که هیچ ملحد ومنکری که منبعی برای عدل وحق وآزادی درمافوق امیال ولذائذ طبیعی ومحسوس انسانها سراغ ندارد، بتواند خدمتگزار اصیلی برای بشربوده باشد ودرداورا بدون این که دردهایی برای او به‌وجودبیاورد درمان کند؟ ما با مشاهدهٔ این همه شکوه و نظم خیره کننده درهستی می‌دانیم که بازی به‌این عظمت امکان پذیرنیست.

نوع دوم استاد برونی که انبیاء واولیاء وحکماء وهرانسان شناسی است که به تماشای ظواهرهستی وانسان قناعت نکرده واطلاعات صحیحی ازاعماق آنچه که درهستی وانسان می گذرد، به‌دست آورده‌اند، اینان بااتفاق کلمه می گویند:

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم
ما ز دریاییم و دریا می‌رویم[1]

البته اشخاصی هستند که دراین دنیاصدای این دونوع استاد را دربارهٔ حکمت

وجود خود نمی‌شنوند، ولی فراموش نکنیم که فراوان‌تر از اینان، اشخاصی هستند که در اقلیم موجودیت آدمی، جز مشتی رگ و پوست و گوشت و خون و استخوان، هیچ چیزی سراغ ندارند ـ «من»، جان، روان، شخصیت، وجدان، عقل، احساس زیبایی‌های معقول، دریافت عظمت اخلاق والا، برای آنان، خیالاتی بیش نیستند. اینان همانند آن شب پرندگانند که اگر وصل آفتاب نخواهند، نمی‌توانند از رونق بازار آفتاب بکاهند.

شمارهٔ (۲) و (۳) از رباعیات مورد بررسی و نقد مطلبی محسوس و مورد قبول همگانی را بیان می کنند که چیزی بر معلومات بشری نمی‌افزاید و آن عبارتست از دگرگونی و زوال و فنای همهٔ نمودها و واقعیات در دو قلمرو طبیعت و انسان و این مطلب در بررسی و نقد رباعیات مربوطه، مشروحاً مطرح خواهد گشت ان‌شاءالله تعالی.

پوچ‌گرایی (نیهیلیستی) و هیچ اندیشی

۱. ای بی‌خبران شکل مجسم هیچ است
وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون و فساد
وابستهٔ یك دمیم و آن هم هیچ است

۲. دنیا دیدی و هرچه دیدی هیچ است
وان نیز که گفتی و شنیدی هیچ است
سرتاسر آفاق دویدی هیچ است
وان نیز که در خانه خزیدی هیچ است

۳. دنیا به مراد رانده گیر آخر چه
وین نامهٔ عمر خوانده گیر آخر چه
گیرم که به کام دل بماندی صد سال
صد سال دگر بمانده گیر آخر چه

۰۴ رندی دیدم نشسته برخنگ زمین
نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
نی حق، نه حقیقت نه شریعت نه یقین
اندر دو جهان کرا بود زهرهٔ این ؟

۰۵ جمعی متفکرند در مذهب و دین
قومی متحیرند در شك و یقین
ناگاه منادیی درآید زکمین
کای بیخبران راه نه آنست‌نه‌این

۰۶ چون‌نیست‌زهرچه‌هست‌جزبادبه‌دست
چون‌هست‌زهرچه‌هست‌نقصان‌وشکست
انگار که هست هر چه در عالم نیست
پندار که نیست هرچه در عالم هست

۰۷ بنگرزجهان چه‌طرف‌بربستم ؟ هیچ
وز حاصل عمر چیست در دستم؟ هیچ
شمع طربم ولی چو بنشستم هیچ
من جام جمم، ولی چو بشکستم‌هیچ

۰۸ شادی‌بطلب که‌حاصل‌عمردمی‌است
هر ذرهٔ خاك کیقبادی و جمی است
احوال جهان و اصل این عمر که‌هست
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

۰۹ این چرخ فلك که ما در اوحیرانیم
فانوس خیال از او مثالی دانیم

خورشید چراغ دان و عالم فانوس
ما چون صوریم کاندر و حیرانیم

۱۰. دوران جهان بی می و ساقی هیچ است
بی زمزمهٔ نای عراقی هیچ است
هرچند در احوال جهان می‌نگرم
حاصل همه عشرتست و باقی هیچ است

۱۱. اینگونه که من کار جهان می‌بینم
عالم همه رایگان بر آن می‌بینم
سبحان‌الله بهر چه در می نگرم
ناکامی خویشتن در آن می‌بینم

۱۲. ای بیخبر از کار جهان هیچ نه‌ای
بنیاد تو باد است از آن هیچ نه‌ای
شد حد وجود تو میان دو عدم
اطراف تو هیچ و در میان هیچ نه‌ای

۱۳. تا چند حدیث پنج و چار ای ساقی
مشکل چه یکی چه صد هزار ای ساقی
خاکیم همه چنگ بساز ای ساقی
بادیم همه باده بیار ای ساقی

۱. یکی از بزرگترین خطاهای این گونه شاعران این است که کلمهٔ روح را مرادف یا شکلی دیگر از ریح به معنای باد گرفته‌اند، درصورتی که این خیال هم از نظر علوم انسانی باطل است که روح را حقیقتی جوهری و با عظمت می‌داندو هم از دیدگاه قرآن که می‌فرماید: قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى به آنانکه می‌پرسند روح چیست؟ بگو: روح از امر پروردگار من است.

۱۴. خیام اگرزباده مستی خوش باش
با لاله رخی اگر نشستی خوش باش
چون عاقبت کار جهان نیستی است
انگار که‌نیستی چو هستی خوش‌باش

## بررسی و نقد گروه هفتم از رباعیات

در مقدمهٔ بررسی و نقد این گروه از رباعیات، نگاهی اجمالی به این که «آیا پوچ گرایی (نیهیلیسم) مستلزم لذت پرستی ( هدونیسم ) است یا نه؟» ضرورت دارد . اگـر مقصود از پوچ گـرایی معنای واقعی این کلمه باشد کـه هیچ واقعیت و حقیقت و قضیه و اصلی را نپذیرد ، برای دارندهٔ چنین طرز تفکری ( اگر وجود داشته باشد که بسیار بعید است ) هیچ کیش و آیین و مکتب وگرایش و به طـور کلی هیچ قید وبند عقیدتی نمی‌تواند مطرح باشد، حتی لذت‌پرستی (هدونیسم)زیرا تقید به‌هر اصلی اگرچه ناچیزترین اصول بوده باشد ، با پوچ گرایی مطلق ناسازگار است. و اگر مقصود از پوچ گرایی، انکاراصول ومبادی برای جهان هستی و هدف اعلا برای زندگی بوده باشد، اگر چه زندگی طبیعی و مختصات قانونی آن را در ارتباط‌با جهان‌هستی که‌در آن زندگی می کند، پذیرفته وبه‌جریان محسوس طبیعت و قوانین آن معتقد باشد، دراین فرض می‌تواند لذت پرستی (کیش لذت) را مورد اعتقاد قراربدهد. نظیر آنچه که درطرز تفکرات چارواك‌های هند و اپیکوریان یونان مشاهده می‌شود. به‌این معنی که با انکارماورای طبیعت وهر گونه اصول‌ومبانی‌عالی برای هستی وهدف اعلا برای‌زندگی، اگرکسی ازحداکثرلذایذ طبیعی‌ومحسوس استفاده نکند و با تکیه به یك عده اصول قراردادی بی اساس و ساختگی ( انسان چنین باید باشد، انسان چنان باید باشد) دست‌ازلذایذشخصی خود بردارد،درنهایت کار، دربازی زندگی باخته است. لذا می گوییم: بی علت نبوده است که هردوطرز

تفکر پوچ گرایی و انکار ماورای طبیعت، لذت گرایی را مانند یك معلول ضروری به‌دنبال علت خود به‌وجود می آورد. مطالعه کنندهٔ ارجمند دراین گروه از رباعیات و بعضی از گروه‌هایی که‌درمباحث آینده‌مطرح خواهد گشت، احساس خواهد کرد که‌نیست انگاری و پوچ گرایی مستلزم «سرخوشی» و «خوش باش» بوده و گوینده یاگویندگان این‌رباعیات، باصراحت کامل این لازم و ملزوم بودن « پوچ گرایی » و «لذت گرایی» راگوشزد وتوصیه نموده‌اند. مسئلهٔ دیگری که باید در این رباعیات مورد دقت قرار بگیرد، واقعیات وحقایقی است که دراین رباعیات وجود دارد و گوینده یاگویندگان رباعیات بدون توجه به‌نتایج پذیرش آن واقعیات وحقایق، تـوصیه به‌پوچ گرایـی یا نیست‌انگاری نموده‌اند! مقداری ازاین واقعیات وحقایق را بیان می کنیم؛ دراین رباعیات با این مفردات روبروهستیم:

یك) مردم بی‌خبر. آیا می‌توان معنای بی‌خبر را بدون فهمیدن معنای با خبر فهمید؟ یعنی آیا این که انسانها بردو گروه با خبروبی‌خبر تقسیم می‌شوند، بدون درك مفهوم «باخبروبی‌خبر» امکان پذیراست یا نه؟ قطعاً بایدگفت: چنین تقسیمی بـدون درك مفهوم آن دو، محال است. حال ازگویندهٔ رباعی باید پـرسید: اگردراین دنیا هیچ انسان با خبری وجود ندارد وهر که هست بی‌خبر است، شما چگونه می‌توانید همه را محکوم به‌بی‌خبری کنید، بدون این که مفهومی برای انسان باخبروجودداشته باشد؟ وانگهی شماگویندهٔ رباعی برای ردکسانی که ادعای داشتن خبرازواقعیات و حقایق ـ اگرچه بطورنسبی ومحدود ـ دارند، فقط همین را خواهیدگفت کـه شما دروغگوهستید، زیرا هیچ واقعیت وحقیقتی وجودندارد! یا این که به‌شمارهٔ‌معلومات آن اشخاص دربارهٔ واقعیات وحقایق از قضایا واصول وقواعد ثـابت شده استفاده خواهیدکرد، تا آنان را مردود بسازید؟درنتیجه شماازوجود واقعیات وحقایقی‌برای نفی واقعیتها وحقـایق بهره‌برداری خواهیدنمود! آیا این تناقض را هم‌درك‌نخواهید کرد! به‌عنوان‌مثال: شما اگربخواهید مثلاً واقعیت نوررا منکرشوید فی‌المثل باید بگویید: چشم شما مختل است والا درجهان‌واقعی‌نوری وجود ندارد. بسیارخوب،

پس من چشم دارم، نهایت امراین چشم مختل است وغیرواقع می‌بیند ولی چشم‌من واقعیت دارد. یا اگربخواهید اجسام رامنکرشوید، باید بگویید: آن سنگی که‌مدعی واقعیت اشیاء برای اثبات ادعایش آن رابرسرشما زده است وشما دردش رااحساس نموده‌اید، واقعیتی ندارد!

پس باید واقعیت درد راهم منکرشوید! آیا با این انکارمنکرخویشتن نیستید! واگرنتوانستید درد را منکرشوید، چه خواهید گفت؟ سخنی دیگرنمی‌ماند مگر این که واقعیت خواب را بپذیرید وبگویید: واقعیت سنگ ودرد را در خواب می‌بینم، پس شما بدنی دارید که به‌جهت تشکل ازاجزاء وروابط گوناگون و نیاز به خواب، می‌خوابید، بنابراین شما هم بیداری دارید هم خواب؛ والا خواب مفهومی قابل‌درک برای شما نخواهد داشت چنان که در «بی‌خبروبا خبر» گفتیم.

دو) شکل مجسم، مسلماً برای گوینده‌ٔ رباعی نمودی معین مطرح شده است که آن را با دو کلمهٔ «شکل مجسم» بیان نموده است. آیا این تعین واقعیت شکل مجسم را اثبات نمی کند؟ پاسخ مثبت است، زیرا اگرشکل مجسم ازاشیاء عالم هستی برای گویندهٔ رباعی تعین پیدا نمی کرد، یعنی اواز «شکل مجسم» خبرمی‌دهد نه‌از «هیچ» به‌این‌معنی که اونمی گوید ای بی‌خبران، هیچ، هیچ است! بلکه‌اومی گوید: آنچه‌را که من وشما درعرصهٔ هستی‌شکل مجسم‌می بینیم، هیچ است! دراین‌قضیه «شکل‌مجسم» موضوع و«هیچ» محمول است وبدیهی است که‌گویندهٔ رباعی ازواقعیتی بیرون از ذهن خود خبرمی‌دهد که آن را مشاهده می کند، آیا برای اثبات واقعیت همین مقدار کفایت نمی کند؟

سه) درهمین رباعی «طارم نه سپهر» راهم می‌بیند وبه «هیچ» محکوم‌می کند، آیا تعین «طارم نه سپهر» دربرابرعوامل درک گویندهٔ این رباعی، واقعیت آن‌رااثبات نمی کند؟ اگراثبات نمی کند، یا باید بگوید: که خیالی که من درشکل «طارم‌نه‌سپهر» می‌بینم،درواقع هیچ است! این قضیه احتیاج به‌گفتن‌ندارد، همه می‌دانند که آنچه که درتخیل می گذرد واقعیت ندارد. پس درهمهٔاین رباعیات آن مفاهیم که محکوم بـه

«هیچ» شده است، مطابق قضیه سازی خود گوینده یا گویندگان این رباعیات واقعیت دارند ، مانند چهار) دنیا پنج) گفته شده‌ها و شنیده شده‌ها شش) آفاق ودویدن در آنها هفت (خانه و خزیدن در آن هشت) آنچه از جهان اندوخته شده است نه) حاصل عمر ده) شمع طرب که فرونشینند یازده) جام جم که بشکند دوازده دوران جهان بی می‌وساقی وبی‌زمزمهٔ نای عراقی و بی‌عشرت! این گونه پوچ گرایی که واقعیت حقایق را وابسته به می وساقی وزمزمهٔ نای وعشرت می کند، بسیار شگفت انگیز است، زیرا واقعیت حقایق را با مستی وتخدیر اثبات می کند درصورتی که مستی وتخدیر نابودکنندهٔ درك وفهم می‌باشد! واین غیراز آن است که چون هیچ چیزی قابل اثبات نیست، پس باید مست شد وخود را تخدیر کرد.

با نظردقیق درمجموع آنچه که دربررسی ونقدکلی مجموع این رباعیات متذکر گشتیم، روشن می‌شود که ردمضامین این رباعیات دردرون خود آنها نهفته است.

**«هیچ» در این رباعیات چه معنی دارد؟**

مفهوم هیچ چنان که از موارد استعمالات آن، برمی آید، مساوی «نیستی» ، «لاشیء»، «معدوم» است ودرمواردی که بر سر کلمه‌ای وارد شود، افادهٔ عموم می - نماید، مانند «هیچ کس در این خانه نیست»، «هیچ کس چنین حرفی نزده است» که درزبان عربی معادل «لااحد»، «لاشیء» می‌باشد. حال باید دید مقصود گوینده یا گویندگان این رباعیات از هیچ چیست؟ آیا مقصود این است که هستی وآنچه که در آن است معدوم محض است؟ اولاً چنان که دراول این مبحث متذکر شدیم، ساختن این قضیه که «هستی وآنچه که در آن است، معدوم محض است»، بدون تصور موضوع ومحمول آن، امکان ناپذیر است، پس مدعی هیچ بودن عالم هستی، نخست موضوع یعنی «هستی وآنچه در آن است» رابه‌عنوان موضوع تصور کرده است ومی‌دانیم که تصوربدون تعین دادن به‌یك واقعیت امکان ندارد و آن تعین خیال نیست، زیرا نفی خیال ذهنی ازواقعیت که محلش تنها ذهن است، چنان بدیهی است که نیازی به گفتن ندارد وبدیهی است که هیچ گرایان تحقق واقعی عالم هستی رامنکرمی شوند، نه بازی‌گریهای ذهنی را. ثانیاً این انکارموجودیت خود مدعی را هم شامل مـی‌شود، در

نتیجه عقیده ونظری راکه برای ما ابرازمی‌دارد هیچ وپوچ بوده ونباید آنرا مورد توجه قرارداد. نظریه‌ای که به‌انکارخود منتهی می گردد، درلیست بیماریهای مغزیو روانی نوشته می‌شود نه درکتابهای علمی وفلسفی. آیا منظورازهیچ، غیر قابل درک بودن عالم‌هستی‌واجزای‌تشکیل دهندهٔ‌آن است؟ اگرچه بانظربه معنای حقیقی«هیچ» این احتمال بعید به‌نظرمی‌رسد،ولی با نظربه‌گروه‌اول رباعیات ورباعیاتی که‌در آینده مورد بررسی قرارخواهد گرفت، چنین احتمالی دربارهٔ این رباعیات احتمال محال نیست.

پیش‌ازورود به‌ریشهٔ تاریخی نیست انگاری‌وهیچ گرایی گوینده یـا گویندگان رباعیات مورد بررسی ونقد با رباعی‌زیر که‌می گوید عمر گران بها است کاملاً تناقض دارد:

آن مایه ز دنیا که خوری یاپوشی

معذوری اگر در طلبش‌می کوشی

باقی همه رایگـان نیرزد هشدار

تـا عمر گرانبها بدان نفروشی

دراینجا مجبوریم این نکته را یادآورشویم که سوفسطائیان و پـوچ گرایـان یونان باستان مانندگورگیاس سه قضیه را معتقدنـد: قضیهٔ یکم) هیچ چیزی مـوجود نیست. قضیهٔ دوم) اگرچیزی هم وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست.قضیه سوم) واگرهم چیزی قابل شناخت‌بوده‌باشد، آن شناخت قابل‌انتقال به‌کس‌دیگری‌نیست.[۱]

۱. قصةالفلسفةالیونانیة. تألیف احمد امین وزکی نجیب محمود، ص۱۰۲. رد قضیهٔ‌اول درمتن این مباحث روشن می گردد. امارد قضیهٔ دوم به‌این است که اگرمنظورازشناخت اشیاء، شناخت مطلق همهٔ ابعاد اشیاء درهمهٔ حالات وشرایـط است، هیچ دانشمند و فیلسوف آگاه چنین ادعایی نکرده است واگرچنین ادعایی کند همان مقدار به‌خطار‌فته است که سوفسطائی مدعی عدم امکان دسترسی به‌شناخت اشیاء.

واگر منظور از «هیچ» این است که آنچه به‌عنوان واقعیات مشاهده می‌شود، مستند به اصول و واقعیات قابل اثبات نیست، این ادعا هم صحیح نیست، زیرا با نظر به واقعیت اشیایی که از خارج از ذهن، در ذهن منعکس می گردد، استناد آنها به اصول و مبادی دارای واقعیت نیز اثبات می‌شود زیرا امکان ندارد که واقعیات از هیچ، یا تخیلات و بازیگریهای ذهن به‌وجود بیاید. بلی، اگر کسی بگوید: آنچه را که در این دنیا درك می کنیم واقعیتی ندارد، در این صورت استدلال مزبور ممکن است مردود شود، ولی چنانکه در مطلب گذشته متذکر شدیم، آنچه را که به عنوان موضوعهای قضایا قرار می‌دهند مانند «دنیا هیچ است»، «آفاق هیچ است»، «دوران جهان هیچ است»، «حرکت هیچ است»، «ماده هیچ است» وغیرذلك درك شده‌هایی از عالم خارج از ذهن است که دارای تعینی مخصوص به‌خود می‌باشند و اعتراف به‌همین معنی که اشیاء خارج از ذهن، که ما آنها را در ذهن خود منعکس کرده‌ایم، واقعیت ندارند، خود اعتراف به واقعیت همان اشیاء می‌باشد و اگر بگویند: ما این اشیاء را از عالم خارج از ذهن، در ذهن خود منعکس نمی کنیم، با این سؤال روبرو خواهند گشت که پس این اشیاء از کجا در ذهن شما منعکس شده‌اند، آیا از خود ذهن؟ چنان که در گذشته گفتیم، هیچ و پوچ‌گرایان و سوفسطائیان مخلوقات و بازیگریهای ذهن خود را برای نفی و انکار مطرح نمی کنند، بلکه واقعیات خارج از ذهن را نفی و انکار می کنند. ممکن است مقصود گوینده یا گویندگان رباعیات از هیچ این باشد که عالم هستی و آنچه که در آن است نه به‌طور مطلق برای انسانها قابل شناخت است و نه مطابق امیال و خواسته‌های آنـان. به‌نظر می‌رسد این احتمال در معنای هیچ قوی‌تر از همهٔ احتمالات است، مخصوصاً بـا نظر به‌طرز تفکرات و فعالیتهای ذهنی شعرایی که این گونه رباعیات زیبا و نمکین ولی بی‌محتوی یا کم محتوی را می‌سرایند. پاسخ این بلندپروازیها و ادعاهای بزرگتر از موجودیت خود در دو سخن کوتاه این است که:

۱) جهان با شناسایی جهان فرق دارد و انسان اگرچه به وسیلهٔ حواس و ذهن و ابزار ساخته شده به‌وسیلهٔ فکر و دست او، معلوماتی محدود بدست می آورد، ولی اگر

این معلومات محدود را مستند به دریای علم خداوندی نماید، با همین علم محدود، دنیا را چنان شفاف می‌بیند که گویی همهٔ واقعیات پشت پردهٔ خود را نشان می‌دهد چنانکه مولوی می گوید:

چیست این کوزه تن محصور ما
وندر آن آب حواس شور ما

ای خداوند این خم و کوزهٔ مرا
در پذیر از فضل اَللّٰهُ اشْتَرَیٰ

کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس
پاك دار این آب را از هر نجس

تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر
تا بگیرد کوزهٔ ما خوی بحر

قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش
متصل گردان به دریاهای خویش

قطرهٔ علم است اندر جان من
وارهانش از هوی وز خاك تن

۲) جهان با آنچه انسان می‌خواهد فرق دارد. اگر لازم باشد که امیال و تمنیات و آرزوهای ما در این زندگانی اشباع شود، جهان هستی اگر بتواند به وجود خود ادامه بدهد، مبدل به بازیگاه فکاهی و مسخره می گردد که به هیچ وجه قابل توضیح و تفسیر نمی‌باشد.[۱] به عنوان نمونه : هر انسانی به تنهایی می‌خواهد برای همهٔ انسانهای دیگر «هدف» و دیگر انسانها برای او وسیله‌هایی باشند! آیا با عملی شدن این خواسته در جوامع انسانی، زندگی قابل تحقق و ادامه می‌باشد؟ هر انسانی می خواهد در این

۱. این مطلب در بعضی از آیات قرآن مجید آمده است: وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ (سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۷۱) (واگر حق از هواهای آنان تبعیت کند، آسمانها وزمین وهر که در آنها است تباه می‌شود).

دنیای کون وفساد و «تلاشی وترکیب» و «حیات‌وموت» با یك حیات غوطه‌وردرلذت زندگی کند؛ آیا این خواسته قابل عمل است؟

شمارهٔ (۱) و (۲) و (۷) و (۱۲) از گروه هفتم رباعیات درمباحث گذشته بررسی ونقد شده است.

شمارهٔ (۳) و (۶) و (۸) و (۱۱) و (۱۳) تنها مطلبی راکه دربردارند، این است که انسان درمجموع زندگی خود را دست خالی می‌بیند. درشمارهٔ ۳ دقت فرمایید:

دنیا به مراد رانده گیر آخر چه
وین نامهٔ عمر خوانده گیر آخر چه
گیرم که به کام‌دل بماندی صدسال
صد سال دگر بمانده گیر آخر چه

گویندهٔ امثال این رباعی عامیانه، متوجه‌نیست که آنچه راکه او کام‌دل می‌نامد درحقیقت کام نفس حیوانی است که نه صدسال، بلکه اگر کسی میلیاردها سال هم مبنای زندگانی وهدف آن‌را، همین کام نفس تلقی کند، چیزی جزدست خالی واگر آگاه باشد، چیزی جز پشیمانی سوزاننده‌تر ازآتش دوزخ نصیبش نخواهد گشت. آخر یك انسان نباید متوجه شود که کام وکامیابی ازشهوت‌رانی وخود پرستیها مربوط به آن دل نیست که مخزن اسرارالهی وعامل دریافتهای ملکوتی وحقایق ناب عالم‌هستی است؟ بلی آنچه که کام حیوانی می‌خواهد حیات طبیعی رشد نیافته است، نه آن دل که می‌تواند جمال وجلال خداوندی را درخود دریابد:

توهمی گویی مرا دل‌نیز هست　　دل فراز عرش باشد نی به پست

درشمارهٔ (۶) شاعر وقتی که فنا وزوال وتجزیه وتلاشی اشیاء را می‌بیند، ساوی هست ونیست را از آن نتیجه می گیرد که خبط منطقی است.

باید درنظر گرفت که‌گویندگان اینگونه رباعیات، نمی‌دانند یا در صدد آن

برنیامده‌اند که بدانند محصول هستی آنجاکه مربوط به ماده و مادیات است، چنان مرتب ومنظم به‌وجود می‌آید وواقعیات قلمروطبیعت را اداره می‌کند که حتی یك ذرهٔ ناچیزازآن، خارج ازقانون نمی‌باشد، بطوری که به‌قول شیخ محمودشبستری:

جهان‌چون خط وخال‌وچشم‌وابروست

که هرچیزی به‌جای خویش نیکوست

اگـر یك ذره را بـرگیری از جای

خلل یـابـد همه عالم سراپـای

در رباعی شمارهٔ (۱۲) که می‌گوید:

شدحد وجـود تو میان دوعـدم　　　اطراف توهیچ ودرمیان هیچ نه‌ای

گوینده معنای حرکت را نمی‌دانسته است که حرکت پدیده‌ای است مرکب از بالقوه وبالفعل ، یعنی خروج متحرك ازبالقوه به بالفعل یا ازمثبت به‌منفی وازمنفی به‌مثبت وحقایق عالم طبیعت وبلکه دیگرحقایق روبـه‌رشد وکمال نیزمحصول همین حرکت است. این مطلب دربررسی ونقد رباعیات مربوط به‌فنا وزوال اشیاء مشروحاً مطرح خواهدگشت.واگرمربوط به‌عالم انسانی بوده باشد، گویندهٔ رباعی باید بداند که:

هرآن‌کاوز دانش برد توشه‌ای　　　جهانی است بنشسته درگوشه‌ای

جهان هستی برای انسان‌چه‌محصولی بالاترازعلم تقدیم کند؟ جهان‌هستی‌برای انسان‌چه محصولی با عظمت‌ترازدریافت شکوه وملکوت هستی ارائه بدهد؟ جهان هستی با همهٔ آن دگرگونیها وکون و فسادش چه محصولی بالاترازانگیزهٔ احساس تکلیف را تقدیم کند؟ ای کاش، این سراینده یا سرایندگان این‌گونه رباعیات قدمی در ایفای‌تعهد برین دراین‌جهان‌برمی‌داشتند، تا طعم«جهان انسان شد و انسان جهانی ازایـن پـاکیزه‌ترنبود بیانی» را درمی‌یافتند. ای‌کاش این حضرات لحظاتی هم در

حقایقی که در ابیات زیر سرودهٔ مولوی آمده است می‌اندیشیدند:

هیچ محتاج می گلگون نه‌ای
ترك کن گلگونه تو گلگونه‌ای
ای رخ گلگونه‌ات شمس‌الضحی
وی گدای رنگ تو گلگونه‌ها
باده کاندر خمره می‌جوشد نهان
ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
ای همه دریاچه خواهی کردنم
وی همه هستی چه می‌جویی عدم
ای مه تابان چه خواهی کرد گرد
ای که خور در پیش رویت روی زرد
تو خوشی و خوب و کان هر خوشی
تو چرا خود منت باده کشی
تاج کَرَّمْنَا است بر فرق سرت
طوق أَعْطَيْنَاكَ آویز برت
جوهر است انسان و چرخ او را عرض
جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش
چون چنینی خویش را ارزان فروش
خدمتت بر جمله هستی مفترض
جوهری چون عجز دارد با غرض

بحر علمی در نمی پنهان شده
در سه گز تن عالمی پنهان شده
می چه باشد یا جماع و یا سماع
تا تو جویی زان نشاط و انتفاع
آفتاب از ذره کی شد وام خواه
زهره‌ای از خمره کی شد جام‌خواه

خداوندا، گویندگان و هواداران اینگونه رباعیات دربارهٔ عظمای بشرچگونه می‌اندیشند که این جهان هستی را بارگاه خداوندی تلقی می کنند وهر لحظه‌درعالمی جدیدتر بسرمی برند:

ای مقیمان درت را عالمی در هردمی
رهروان راه عشقت هردمی در عالمی

هر نظرم که بگذرد جلوهٔرویش ازنظر
باردگر نکوترش بینم از آنچه دیده‌ام

آیا اتفاق افتاده است که این خوش‌باشان ازخودراضی قدمی خالصانه درسیر کردن شکم گرسنه وپوشاندن‌بدن برهنه وخارج کردن یك نادان ازظلمات‌جهل‌ووارد ساختن اوبه‌عالم نورانی معرفت بردارند وببینند محصول این حیات چه بوده‌است؟ من به‌نوبت خودگمان نمی‌برم این شب گرایان نیست‌انگار،حتی یك بار چنین قدمی برداشته‌اند، تا ببینند محصول «حیات معقول» چیست. خداوند در قرآن مجید بی‌محصول‌بودن وبازی بودن حیات طبیعی محض‌راگوشزد فرموده است که مولوی آن را درابیات خود چنین آورده است:

گفت دنیا لهوولعب است وشما کودکید و راست فرماید خدا

وَمَا ٱلْحَيَاةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ(ونیست این‌زندگانی دنیا مگربازی ومشغولیت)

(انعام ، آیهٔ ۳۲). این مضمون در آیهٔ ۶۴ ازسورهٔ عنکبوت و ۳۶ ازسورهٔ محمد(ص) وآیهٔ ۲۰ ازسورهٔ حدید نیز آمده است. این گویندگان هراندازه هم که بخواهند در پوچی حیات طبیعی محض (که خداآن را لهوولعب خوانده است) مطالبی به‌نظم و نثربگویند نمی‌توانند مانند این رباعی بگویند:

دنیا چو حبابست و لکن چه حباب
نه بر سرآب، بلکه بـر روی سراب
آن هم چه سرابی که ببینند بـه‌خواب
آن‌خواب‌چه‌خواب‌خواب‌بدمست‌خراب

آری، نفی‌ارزش حیات طبیعی حیوانی ، به قصد اثبات حیات طیبه یا (حیات معقول) است.

درپاسخ به رباعی شمارهٔ (۴) باید گفت:

توبیخبری، بیخبری‌کار تـو نیست
هربیخبری را نـرسد بیخبری

مضمون این رباعی می‌رساند که‌گویندهٔ رباعی یاآن رندی که‌گوینده از وی خبرمی‌دهد،درحالت ناآگاهی محض بسرمی‌برده است؛ وبه‌جای این که بگوید:من مفاهیم کفرواسلام ودنیا ودین‌وحق‌وحقیقت وشریعت ویقین را درك نکرده‌ام، یعنی مغزمن درخلاء بسرمی‌برد، چنین گفته است که مفاهیم مزبورواقعیت ندارند! چـون اگرمغزاین شخص بطور معتدل دربارهٔ معانی آن مفاهیم می‌اندیشید به‌چنین خلاء وحشتناك نمی‌رسید. که حتی به‌نفی یقین دربـارهٔ آن معانی هـم یقین ندارد، یعنی احتمال می‌رود که اگربه‌حال‌معتدل برمی‌گشت، یقین به‌حقایقی را درمغزخوداحساس می‌کرد، مگراین که‌گفته شود: منظور گوینده ازیقین، علم بـه‌واقعیات وحقایق است که همگان جزپوچ‌گرایان آن را دردرون خود می‌بینند، دراین صورت ایـن‌سؤال متوجه‌گوینده می‌شود که این نفی وانکارچه اختصاصی به‌آن یقین دارد که متعلقش واقعیات وحقایق باشد، بلکه همانگونه‌که آن نوع یقین را شامل می‌شود، یقین‌شما را برنفی وانکاراموزمزبورنیزشامل می‌گردد.

درر باعی شمارهٔ (۵) مضمونی شبیه به‌رباعی شمارهٔ (۴) دیده می‌شود فقط چیزی که اضافه بر آن رباعی دارد، این است که گویندهٔ رباعی خبر از آمدن منادی می‌دهد ومی گوید:

ناگاه منادیی برآید ز کمین          کای بیخبران راه نه‌آن‌است‌نه‌این

این منادی کیست؟ اگراین منادی وجدان وخرد انسانی است، مسلم است که وجدان وخرد انسانی هرگزدین راکه راه ورسم «حیات معقول» انسانها را درمسیر إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ بیان می کند، مورد نفی وانکارقرار نمی‌دهند بلکه تأکید به ضرورت آن می‌نمایند. واگراین منادی بروز واقعیات پشت پردهٔ عالم هستی است که سربرمی آورند ومی گویند: نه مذهبی وجود دارد ونه‌دینی، نه‌شك دراین دنیا صحیح است ونه یقین! قطعاً چنین احتمالی غلط است، زیرا هراندازه که واقعیات بیشترروشن می‌شوند وانسان‌را با خود درارتباط قرارمی‌دهند، اصول ومبانی‌قانونی عالم هستی وهدف‌داربودن آن را اثبات می کنند که انسان را وادار به‌حرکت در مسیرإِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ می‌نمایند. واگر گویندگان امثال این رباعیات‌فرصت تتبع کافی واندیشه درقرآن مسلمین داشتند،می دیدند که خداوند متعال استحکام‌عقاید الهی را مربوط به‌هرچه روشن‌ترشدن واقعیات دربرابردیدگان انسانها معرفی می‌فرماید. درحدود پانصد آیه درقرآن، دستور به‌فهم جهان هستی واجزاءوروابط آن می‌دهد وهمچنین درتاریخ معرفت، این مطلب ثابت شده‌است که انسان‌هراندازه درفهم واقعیات ازابعادگوناگون جلوتربرود، ایمانش به‌خدا ومعاد وابدیت وپیروی ازپیامبران بیشترمی‌شود.

درر باعی شمارهٔ(۹) تشبیهی آمده است که احتیاج به‌توضیح دارد، که پس‌از بیانی مختصردربارهٔ «حیرت» متذکرمی‌شویم. رباعی این است:

این چرخ فلك که ما دراو حیرانیم
فانوس خیال از او مثالی دانیم

خورشید چراغ دان و عالم فانوس
ما چون صوریم کاندر او حیرانیم

مرحوم دهخدا در کتاب لغت نامه درحرف فاء می گوید: «فانوسی باشد که در آن، صورتها به‌هوای آتش به‌گردش درآید (برهان‌قاطع)، کنایه‌از آسمان‌هم‌هست.» درمصرع اول ومصرع آخراین رباعی کلمهٔ حیران بکار رفته است. این کلمه که استعمال آن، مخصوصاً درعرفان بسیاررایج است، اقسام مختلفی دارد که ما درمجلد ششم ازتفسیرونقد وتحلیل مثنوی (ازصفحهٔ ۶۴۲ تا صفحهٔ ۶۵۰) شش قسم اساسی آن را به قرارزیر آورده‌ایم: ۱) حیرت ابتدایی سطحی، ۲) حیرت مولود جهل، ۳) حیرت ناشی ازتردید وشك، ۴) حیرت در کناردانستنیها، ۵) حیرت مافوق دانش و اندیشه و۶) حیرت عالی. مقصودگویندهٔ رباعی از«حیرت» با نظربه دیگررباعیات، قسم سوم است، یعنی حیرت ناشی ازتردید وشك است نه‌حیرت ۴ و۵ و۶ که‌مستلزم آرامش خاطروایمان بسیاروالا است.مخصوصاً قسم ششم ازحیرت که‌نقل‌شده‌است پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه وآله‌وسلم آن را ازخداوند متعال مسئلت می‌نمود که رَبِّ زِدْنِی تَحَيُّراً (پروردگارا، برحیرت من بیفزا) توصیف اجمالی این قسم در تفسیرونقد وتحلیل مثنوی چنین آمده است: «این حیرت ازمقولهٔ شك وتردید نیست، گمان‌هم نیست، چکیدهٔ مستقیم دانشها وتجربه‌ها هم نمی‌باشد، ناشی ازکم رنگ‌شدن یقینها هم نیست، ارتباطی به‌ترس ازبازیگری درمعرفت هم ندارد. این حیرت از اولین مرحلهٔ رشد مغزی درانسانهای آگاه شروع می‌شود ودرغوطه خوردن درعظمت و شکوه بی‌نهایت هستی پایان می‌یابد، یا به‌عبارت صحیح تربه‌نتیجه می‌رسد، این پایان که گفتیم، نقطهٔ نهایی یك بعد هندسی وراکد نیست، بلکه‌گام گذاشتن به مافوق کمیت و کیفیت وحرکت وسکون وروشنایی وتاریکی وشروع وانجام و کشش و پیوستگی وگسیختگی و این ازآن (علیت) می باشد. شیخ فریدالدین عطار این حیرت را چنین توصیف کرده است:

مرد حیران چون رسد این جایگاه
در تحیر مانده و گم کرده راه
گم شود در راه حیرت محوومات
بیخبر از بود خود وزکائنات
هر که زد توحید بر جانش رقم
جمله گم گردد از او، او نیز هم
گر بدو گویند هستی یا نه‌ای
سربلند عالمی پست که‌ای
در میانی یا برونی از میان
در کناری یا نهانی یا عیان
فانئی یا باقئی یا هر دوئی
هر دوئی یا تونئی یا نه‌توئی
گوید اصلاً می‌ندانم چیزمن
وین ندانم هم ندانم نیز من
هر که در دریای کل گم بوده شده
دائماً گم بوده و آسوده شد»[1]

با نظر به‌توصیف حیرت عالی و ابیات عطار دربارهٔ این مقام بزرگ، قطعی است که منظور گویندهٔ رباعی این حیرت نیست، بلکه همان حیرت ناشی از شک وتردید است وما درمقدمهٔ بررسی ونقدگروه اول ازرباعیات متذکرشدیم که این شک وتردید دراواخرمرحلهٔ دوم ازچهارمرحلهٔ علم ومعرفت قراردارد.

رباعی شمارهٔ (۴) نیستی وهستی را یکسان می‌شمارد: «انگار که هرچه‌هست درعالم نیست»، «پندار که هرچه نیست در عالم هست». آری، این است خاصیت

۱. تفسیرونقد وتحلیل مثنوی، از نویسنده ج ۶، مطالب در ص ۶۴۹ .وابیات عطار در ص ۶۴۲. ناگفته نماند که نقل ابیات عطار دلیل آن نیست که اینجانب همهٔ مطالب این ابیات را می‌پذیرم.

اساسی سرخوشی وخودمحوری وغرور ناشی ازعلم ناقص که آدمی را وادار می کند باکمال صراحت هستی و نیستی رایکسان ببیند! اگر بیماری اندیشه به این مرحله برسد، دیگر امیدچاره‌ای نیست. باید از این شخص که هست و نیست را یکی می بیند، پرسید این مطلب که شما می گویید: هستی و نیستی آن هم یکی است یا نه؟

حالا می پردازیم به تشبیهی که در این بیت آمده است: جهان طبیعت که ما جزئی از آن هستیم ودربارهٔ آن درحیرتیم، شبیه به آن فانوس خیال انگیز است که صورتهای اشیاء وانسانها به وسیلهٔ حرارت دردوران به گردش درمی آیند وما مانندمثال صورتهاییم دراین فانوس که خورشید ( حرارت ) آن فانوس را به گردش درمی آورد. این رباعی باقطع نظرازحیرت که دردومصرع آن آمده است، وباتوجه به تشبیهی که در آن آمده است، قابل تفسیربا مثل افلاطونی می باشد. به این معنی که واقعیات اصیل پشت این صورتهای گردنده است واین صورتها مانند سایه‌ها واشباح و قالبهای مثالی نشان دهندهٔ آن واقعیات می باشند. این مضمون را درمثنوی مولوی هم می بینیم:

مرغ بربالا پران و سایه‌اش — می‌دود برخاك وپران مرغوش
ابلهی صیاد آن سایه شود — می‌دود چندانکه بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هوا است — بی خبر که اصل آن سایه کجا است

چون دراین دنیا به کام خودنمی رسیم، پس نباید دنیا راجدی گرفت.

۱) افسوس که بی فایده فرسوده شدیم
وز داس سپهر سرنگون سوده شدیم
دردا و ندامتا که تا چشم زدیم
نابوده به کام خویش نابوده شدیم

۲) گربرفلکم دست بدی چون یزدان
برداشتمی من این فلك را زمیان

از نو فلک دگر چنان ساختمنی
کازاده به کام دل رسیدی آسان

۳) چون چرخ به کام یک خردمند نگشت
خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت[1]
چون باید مرد و آرزوها همه هشت
چه مور خورد به گور و چه گرگ به دشت

۴) اینگونه که من کار جهان می بینم
عالم همه رایگان بر آن می بینم
سبحان الله بهر چه در می نگرم
ناکامی خویشتن در آن می بینم

۱. در یکی از رباعیات این طرز تفکر که شئون حیات آدمی مربوط به چرخ و فلک باشد، سخت انتقاد شده است:

نیکی و بدی که در نهاد بشر است — شادی و غمی که در قضا وقدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل — چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است

## بررسی و نقد گروه هشتم از رباعیات

درهرچهار رباعی فوق کلمهٔ کام واین که کامیابی بـرای گوینده یا گویندگـان رباعی اهمیت حیاتی داشته است، مشاهده می گردد. درشمارهٔ (۱) فرسوده شدن بی فایده معلول عدم کامیابی تلقی شده است! حاصل این رباعی چنین است که افسوس، دردا ندامتا، بدون این که به فایده‌ای برسیم یعنی کامیاب شویم دراندك زمانی راهی دیارنیستی گشتیم. پس باید دید منظور گویندهٔ این رباعی وهمچنین سه رباعی دیگر ازکام چیست؟ آیا مقصود همان خواسته‌های لذت باراست، مانند خوراك وپوشاك و مسکن خوب ووصال زیبارویان وداشتن ثروت وقدرت و آزادی به‌معنای رهایی از هرقیدوبند درمسیراشباع غرایزطبیعی که آرمان سرخوشان (هدونیست) است، بدیهی است که اگر کسی هدف حیات خود را دررسیدن به کام به‌این معنی بـداند ونفهمد که حیات واقعی انسان درهمین دنیا (حیات معقول او) هدفی والاترازاین عـوامل لذت دارد، درمزرعهٔ شگفت‌انگیزوپربارحیات به‌هیچ محصولی نرسیده‌است‌واگـر مقصود ازکام معنایی والاترازخواسته‌های طبیعی محض باشد، مثلاً علم درحداعلی، زندگی اجتماعی غوطه‌وردرعدالت، آزادی شکوفا دراختیاروغیرذلك، مـی‌بایست گویندگان امثال این رباعیات متوجه باشند کـه حکمت بالغهٔ خداوندی درایـن دنیا چنین بوده است که‌بشربا احساس‌تعهدبرین وتکلیف‌والاازخاك برخیزدو استعدادهای خدادادی‌خود را به‌فعلیت برساند وآمادهٔ حیات ابدی گردد. بشردراین‌مسیرهرگامی که مطابق مقدورخود بردارد، به‌اندازهٔ همان‌گام به‌کام خود رسیده است وبه‌قاعده‌و

غایت وهدف اعلای حیات خود نائل گشته است.

درر باعی شمارهٔ (۲) آرزو می کند که اگر مانند خدا قدرت داشت، این فلک را برمی‌داشت و فلکی دیگر به‌جای آن می‌ساخت، تا کامجویان بـه‌آسانی به‌کام خـود برسند! اگردگرگون ساختن فلک برای دریافتن کامهای طبیعی محض است کـه در بررسی ونقدرباعی شمارهٔ(۱) اشاره کردیم، این یک عمل بیهوده‌ای‌است، زیرا برای رسیدن به‌کامهای طبیعی جزاین که می بینیم قابل تصورنیست، یعنی برای‌این‌حیات طبیعی ومختصات‌طبیعی‌اش کارگاهی جزاین که می‌بینیم نامفهوم است و این کارگاه طبیعتاً جایگاه تزاحم ومحدودیت وتلاش وبیماری وسستی و محرومیتها است، زیرا مقتضای ماده وحرکت وحیات طبیعی وقوانین حاکم بـر آنها، همین است. و اگـر گویندهٔ رباعی می‌خواهد فلکی بسازد که شکستها ونومیدیها وتزاحمها ومحدودیتهاو تلاشها وبیماریها ومحرومیتها درآن نباشد، چنین فلکی باید با مصالح مجرد ازماده ومادیات ساخته شود که دراین فرض کامهای طبیعی محض کام تلقی نخواهد گشت ورشد روحی فقط آرمان و کام تلقی خواهد شد.

در رباعی شمارهٔ (۳) فرسودگی و پژمردگی روانی گویندهٔ آن بیشترجلوه می کند. گویندهٔ این رباعی متوجه نشده است که اگر شخصی واقعاً خردمند بـاشد، محال است که ازچرخ وفلک توقع و آرزوی رسیدن به‌کام داشته باشد. کدامین خرد رشد یافته از دنیایی که مبنایش برآزمایش کاروان بشرقرار داده شده است، تـوقع دارد که غرایزطبیعی اورا بطورمطلق اشباع نماید؟ مضامینی که دراینگونـه رباعیات آمده است، سست‌تر ازآن است که ارزش صرف وقت برای بررسی وانتقاد داشته باشد.

**عمومیت احساس ناکامی دراین زندگانی وتفسیرآن**

اگر در زندگی انسانها مداقه کنیم باحقیقت بسیار مهمی روبرو خواهیم شد که نیازی چندان به استدلال نـدارد. آن حقیقت عبارت است از«عمومیت احساس ناکامی دراین زندگانی» که دامنگیرهمهٔ انسانها بدون استثناء است. احساس ناکامی

سه شرط بسیاراساسی دارد: شرط یکم) درك آرمانها وخواسته‌های بسیار متنوع و فراوان که بشر را به‌خود جذب می کنند. شرط دوم) هشیاری و آگاهی ودوربودن‌از مستیها وتخدیرهای گوناگون. شرط سوم) شناخت قدرت آدمی بروصول به مقداری عظیم از کام وآرمانها. اگر در کسی این سه شرط موجود باشد، قطعی است که او خود را دراین دنیا کامیاب نخواهد یافت. دلیل شرط اول این است که اگر کسی به جهت‌محدودیت محیط ودیگرعوامل برونی‌ودرونی درك وفهم، خواسته یا خواسته‌های محدودی را شناخته وبه‌آنها دست یافته باشد مسلم است که خود را ناکام نخواهد یافت. دلیل شرط دوم بسیارروشن است، زیراانسان ناهشیارومست‌وتخدیر شده ماورای موقعیت فعلی که اورا احاطه کرده واوبدان تن داده است،سراغ ندارد تا آن را آرزو کند ودرصورت عدم موفقیت خود را ناکام تلقی کند. به‌همین جهت است که اکثریت دوران معاصرما درجوامع شرقی وغربی احساس ناکامی از رشد وکمال را جدی نمی‌بینند، زیرا مستی وناهشیاری به‌حدی رسیده است که اگر در لانهٔ مورچه‌ای هم زندگی کنند،گمان می کنند دربهشت برین با فضای بی‌نهایتش زندگی می کنند. دلیل شرط سوم، این است که اگر یك انسان قدرت وصول به آرمانها و خواسته‌های بسیار فراوان وعالی را درخود سراغ نداشته باشد، به همان ناتوانیهایی که اورا درخود می‌فشارد قناعت می کند وبه‌همان وضعی که دارد رضایت می‌دهد. پس‌ازتوجه به‌این مقدمه، حالا ببینیم احساس ناکامی یعنی چه؟ اگرقدرت شگفت‌انگیز آدمی را بروصول به آرمانهای اعلای حیات درنظربگیریم (قدرت وصول به‌کمال) و اگر اشتیاق بسیار جدی اورا برای بهره‌برداری از آن قدرت موردتوجه قراربدهیم، خواهیم دید که نوع بشردراینکه آن خواسته‌های‌طبیعی‌محض راکه برای خود،کام و آرمان‌تلقی کرده‌وبرای وصول به‌آنها شب‌وروزتلاش‌می کند، خطای بزرگی مرتکب می‌شود، چونان‌خطایی که تشنهٔ درمانده دربیابان، سراب آب‌نما را، آب‌تلقی کرده وبه‌سوی آن می‌دود تا ازپای درآید. اینگونه احساس ناکامی که ناشی ازمحدودیت امکانات برای اشباع غرایزطبیعی وناشی ازمحدودیت‌خود

همین غرایزمی‌باشد هرگزمبدل به‌احساس کامیابی نخواهدگشت. مگراین که خود را تخدیر کند ومست وناهشیار گردد واین ناکامی، تلخ وبیمارگونه وبی‌سرانجام‌است. اما اگرآدمی کام‌وآرمان را درایده آلها واهداف عالی حیات مانند معرفت‌وعدالت واختیاروخدمت به‌انسانها وعرفان مثبت عملی وعلمی وبه‌فعلیت رساندن استعدادهای سازنده بداند، مسلم است که وصول کامل به‌این کامها وآرمانها هم‌دراین‌دنیاامکان‌ناپذیراست، ولی چنین اشخاصی ختم «اسفا، دردا، دریغا» نمی‌گیرند، بلکه به‌جهت کوتاهی نکردن درتلاش وتکاپو برای وصول به‌آرمان علم وعمل در مسیر کمال دائماً این سرود را ازقول سعدی می‌خوانند که:

به‌جهان خرم ازآنم که جهان خرم ازاوست
عاشقم بر همه عالم که‌همه عالم از اوست

و همواره مناجات با کمال مطلق را همنوابانظامی‌سرمی‌دهند که‌پروردگارا، بارالها:

| | |
|---|---|
| ای عقل مرا کفایت از تو | جستن ز من و هدایت از تو |
| ای سرمه کش بلند بینان | در بازکن درون نشینان |

بنابراین، کاروانیان رشد و کمال هم‌احساس‌عدم‌وصول‌به کام‌مطلق‌دارند، ولی این احساس برای آنان زجروشکنجه‌ای نمی‌دهد، زیرا می‌دانند: این دنیا جایگاه وصول به مطلق نیست.

فلسفه وهدف حیات چیست؟

۱) هرچند که‌رنگ‌ و روی‌زیباست مرا
چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا
معلوم نشد که در طربخانهٔ خاك
نقاش ازل بهر چه آراست مرا

۲) آور به اضطرارم اول بـه وجود
جـز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم بـه اکراه و ندانیم چه بـود
زین آمـدن و بـودن و رفتن مقصود

۳) از آمدنـم نبود گـردون را سود
وز رفتن من جـاه و جلالش نفزود
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود

۴) دل سر حیات اگر کماهی دانست
در مـرگ هم اسرار الهی دانست
امروز که بـا خـودی ندانستی هیچ
فردا که ز خودروی چه‌خواهی‌دانست

۵) دوری که دراو آمدن و رفتن‌ماست
آن را نـه بدایت نـه نهایت پیداست
کس می نزند دمی‌دراین معنی‌راست
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

۶) دارنده چو ترکیب طبایع آراست
از بهر چه اوفکندش اندرکم‌وکاست
گر نیك آمدن شکستن‌از بهر چه بود؟
ور نیك نیامد این صور عیب کراست

۷) جامی است که‌عقل آفرین میزندش
صد بوسه ز مهر برجبین میزندش

این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف
مـی‌سازد و بازبرزمین میزنـدش

۸) از آمـدن و رفتن مـا سودی کـو
در تـار وجود عمرما پـودی کو
در چنبر چرخ جان چندیـن پـاکـان
میسوزد و خاك می‌شود دودی کـو

۹) یك قطرهٔ آب بود و با دریا شد
یك ذرهٔ خاك بـا زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندرایـن عالـم چیست
آمـد مگسی پدید و ناپیدا شد

۱۰) چون آمدنم به من نبدروزنخست
وین رفتن بی مراد عزمیست درست
برخیزو میان ببند ای ساقی چیست
کاندوه‌جهان به می فرو خواهم‌شست

۱۱) چون‌حاصل آدمی‌دراین‌جای‌دودر
جـز درد دل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آنکه یك نفس زنـده نبود
و آسوده کسی که خـود نزاد از مادر

۱۲) ترکیب پیاله‌ای که درهم پیوست
بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سرودست نازنین از سردست
برمهر که پیوست وبه کین که شکست

۱۳) آرند یکی و دیگری بربایند
بر هیچکس این راز همی نگشایند
ما را ز قضا جـز اینقدر ننمایند
پیمانـهٔ عمر مـاست مـی پیمایند

۱۴) ای آمده از عالم روحانی‌تفت
حیران‌شده درچهار وپنج وشش‌وهفت
می خورکه ندانی از کجا آمـده‌ای
خوش باش ندانی به‌کجاخواهی‌رفت

۱۵) مـالعبتکانیم فـلك لعبت بـاز
از روی حقیقتی نه از روی مجاز
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود
رفتیم به صندوق عدم یك‌یك باز

۱۶)دریاب که‌ازروح جداخواهی‌رفت
در پـردهٔ اسرار فنا خواهی رفت
خوش باش ندانی از کجا آمـده‌ای
می نوش ندانی به‌کجا خواهی رفت

۱۷ گر آمدنم به من بدی نامدمـی
ور نیز شدن به من بدی کی شدمی
به ز ان نبدی که اندر این دیر خراب
نـه آمد می نه شدمی نه بدمی

## بررسی و نقد گروه نهم از رباعیات

در این رباعیات هدف و فلسفهٔ زندگی مبهم و مشکوك طرح شده است. البته نفی قطعی هدف و فلسفه از زندگی در این رباعیات دیده نمی‌شود، ولی گروه پنجم از رباعیات، رباعی شمارهٔ (۲) و (۳) و (۴) و (۵)، صریح در انکار فلسفه و هدف زندگی و ابدیت است و مطالعه کنندگان محترم برای تکمیل تحقیق در مبحث «فلسفه و هدف زندگی» می‌توانند به بررسی و نقد آن گروه از رباعیات مراجعه فرمایند.

برای بررسی و نقد رباعیات گروه نهم که فعلاً مطرح است، نخست این مسئله را باید طرح کرد که آیا گوینده یا گویندگان این رباعیات بکلی منکر ماورای طبیعت هستند و یا ماورای طبیعت را بکلی مشکوك می‌دانند؟ پاسخ این مسئله منفی است زیرا ما اعتقاد گوینده یا گویندگان این رباعیات را به خدا و حشر و نشر و قضا و قدر و جبر در تعدادی از رباعیات می‌بینیم و به عبارت صریح‌تر در مجموع رباعیات خیامی یا خیام‌سان معتقدات مزبور را می‌بینیم. آیا با این حال صاحبان یا صاحب این رباعیات می‌توانند زندگی را بی‌هدف و فلسفه و حتی مشکوك تلقی نمایند؟!

## خدا در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی

در رباعی شمارهٔ (۱) وجود نقاش ازل صریحاً مطرح شده است، چنان که در رباعی شمارهٔ (۴) در کلمهٔ «اسرار الهی» نامی از ذات اقدس به میان آمده است و در رباعی شمارهٔ (۶) کلمهٔ دارنده (دارندهٔ هستی، مالك هستی) مشاهده می‌شود. برای تکمیل این موضوع ضروری است که بقیهٔ رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی را در بارهٔ خدا در این مبحث بیاوریم، سپس به بررسی خود ادامه بدهیم:

یك) تا کی ز چراغ مسجد و دود کنشت
تا کی ز زیان دوزخ و سود بهشت
رو بر سر لوح بین که استاد قضا
اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت

دو) گر بر فلکم دست بدی چون یزدان
برداشتمی من این فلك را ز میان
از نو فلك دگر چنان ساختمی
کازاده به کام دل رسیدی آسان

سه) دشمن به غلط گفت که من فلسفیم
ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام
آخر کم از آن که من بدانم که کیم؟

چهار) یا رب تو کریمی و کریمی کرم است
عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است
گر بی‌گنهم ببخشی آن نیست کرم
گر با گنهم ببخشی آنگه کرم است

پنج) اینگونه که من کار جهان می‌بینم
عالم همه رایگان بر آن می‌بینم
سبحان الله به هر چه در می‌نگرم
ناکامی خویشتن در آن می‌بینم

شش) ناکرده در این جهان گنه کیست بگو
وآنکس که گنه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دهی
پس فرق میان من و تو چیست بگو

هفت) ایدوست حقیقت شنو ازمن سخنی
با بادهٔ لعل باش و با سیم تنی
کانکس که جهان کرد فراغت دارد
از سبلت چون تویی و ریش چو منی

هشت) برلوح نشان بودنیها بوده است
پیوسته قلم ز نیك و بد فرسوده است
در روز ازل هر آنچه بایست بداد
غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

نه) نقشی است که بر وجود ما ریخته‌ای
صد بوالعجبی ز ما برانگیخته‌ای
من خود به از این نمی‌توانم بودن
کز بوته مرا بدین صفت ریخته‌ای

و در چهار رباعی مورد بررسی و نقد چنان‌که در اول مبحث اشاره کردیم
این کلمات وجود دارد: ده) نقاش ازل ، یازده ) اسرار الهی دوازده) دارندهٔ هستی.

و از گروه اخیر: استاد قضا، یزدان، یارب، سبحان‌الله، کردگار [= آنکس که جهان کرد] و دو بار هم در رباعی شمارهٔ شش و نه به صورت ضمیر به خداوند اشاره کرده.

در چند رباعی دیگر موضوع حشر و قضا و قدر به میان آمده است که برای اشباع بحث باید آنها را هم درنظر بگیریم. پس حداقل درمجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی در حدود سیزده، چهارده مورد با صراحت کامل خدامطرح شده است.

اما آن دو رباعی که در آنها به معاد، اشاره شده است، این‌است:

اشاره به‌معاد در رباعیات منسوب به‌خیامی

یك) چون درگذرم به باده شویید مرا
تلقین ز شراب ناب گویید مرا
خواهید به روز حشر یابید مرا
از خاك در میکده جویید مرا

دو) یا رب‌تو کریمی و کریمی کرم‌است
عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است
گر بی‌گنهم ببخشی آن نیست کرم
گر با گنهم ببخشی آنگه کرم است

قضاو قدر وجبر ماورای طبیعی در رباعیات منسوب به‌خیامی

یك) رباعی شمارهٔ (۱) در رباعیات «خدا درمجموع رباعیات منسوب به‌خیام»
دو) (شمارهٔ ۸) برلوح نشان بودنیها بوده‌است/ پیوسته‌قلم ز نیك‌وبدفرسوده است.

در روز ازل هـر آنچه بـایست بداد
غم خوردن و کوشیدن‌ما بیهوده است

سه) ای دل‌چوحقیقت جهان‌هست‌مجاز
چندین چه‌بری‌خواری‌ازین رنج دراز
تـن را به قضا سپار و بـا درد بساز
کـاین رفته قلم ز بهر تو نـاید بـاز

چهار) درگوش دلم گفت فلك پنهانی
حکمی که قضا بود ز مـن مـی‌دانی
در گردش خود اگر مرا دست بدی
خود را برهـاند می ز سـرگردانـی

پنج) آرند یکی و دیگـری بـربایند
بـر هیچکس این راز همی نگشایند
ما را ز قضا جز اینقدر ننمایند
پیمانهٔ عمر مـاسـت مـی پیمایند

شش) نیکی و بدی که در نهادبشراست
شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چـرخ مکن حواله کـاندر ره عقل
چرخ از تـو هزار باربیچاره‌تراست[۱]

۱. تناقض آشکار این رباعی را با رباعی زیر مورد دقت قرار دهید:
ای چرخ فلك خرابی از کینهٔ توست
بیدادگـری پیشهٔ دیـرینهٔ تـوست
وی خـاك اگـر سینهٔ تـو بشکـافند
بس گوهر قیمتی که در سینهٔ تـوست

هفت) کس را پس پردهٔ قضا راه نشد
وز سِرّ قَدَر هیچکس آگاه نشد
هفتاد و دو سال فکر کردم شب وروز
معلوم نگشت و قصه کوتاه نشد

هشت) گر دست به لوحهٔ قضا داشتمی
بر میل و مراد خویش بنگاشتمی
غم را ز جهان یکسره برداشتمی
وز شادی سر به چرخ افراشتمی

روح مجرد در رباعیات منسوب به خیامی

در بعضی از رباعیات منسوب به عمربن ابراهیم خیامی روح بااصطلاحاتی دیده می‌شود که دلالت برتجرد آن دارد. از آن‌جمله:

یك) از تن چو برفت‌جان پاك من‌وتو
خشتی دو نهند برمغاك من و تو
و آنگاه برای خشت گور دگران
در کالبدی کشند خاك من و تو

دو) می خور که فلك بهرهلاك من‌وتو
قصدی دارد به جان پاك من و تو
در سبزه‌نشین و می شیرین می‌خور
کاین سبزه دمد بسی ز خاك من و تو

البته کلمهٔ پاك دلالت قوی برتجرد ندارد، ولی در رباعی یکم که می‌گوید: «از تن چو برفت جان پاك من و تو» اگر روح مجرد و ابدی نباشد بابدن متلاشی

می گردد و رفتن برای آن نامفهوم است.

اکنون که عوامل ماورای طبیعی را درمجموع رباعیات منسوب به عمربن ابراهیم خیامی دیدیم، این مسئله را مطرح می کنیم که آیا اعتقاد به پوچی و بی‌هدفی در زندگی با اعتقاد به خدا و معاد و قضا و قدر سازگار است؟ قطعاً پاسخ این سؤال منفی است، زیرا اگر یك متفکر وجود خدا را بپذیرد، مخصوصاً متفکری که در جوامع اسلامی بزرگ شده باشد و مخصوصاً اگر آن متفکر عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و ریاضی‌دان در ردیف بعد از ابن‌سینا بوده باشد، قطعی است که خدا را دانا و توانا و حکیم و بی‌نیاز از مخلوقات خود و فیاض می‌داند. والا یك خدای مبهم و فاقد صفات مزبور، خدا نیست تا کار او از دیدگاه هدف‌دار یا بی‌هدف بودن مطرح گردد. بنابراین، باید از گوینده یا گویندگان رباعیات مربوط به بی‌هدفی و پوچی زندگی پرسید: آیا آن خدای دانا و توانا و حکیم و بی‌نیاز از مخلوقات و فیاض مطلق، ممکن است کاری عبث و بیهوده انجام بدهد، آن هم کاری که عبارت است از آفریدن و به جریان انداختن انسانها! حیاتی که اگر به راه معرفت بیفتد به همهٔ عالم هستی اشراف و آگاهی پیدا می کند چنانکه ناصرخسرو گوید:

نفس ما بر آسیا کی اعتلا کردی چنین
گر نه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی

و همانگونه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرماید:

أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جِـرْمٌ صَغِيرٌ — وَفِيكَ ٱنْطَوَى ٱلْعَالَمُ ٱلْأَكْبَرُ

(آیا گمان می بری که تو یك جرم کوچکی؟ در حالی که جهان بزرگتری در تو پیچیده است)

و اگر راه کمال را پیش بگیرد، به‌قول مولوی:

از ملك هم بایدت جستن ز جو — كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
بار دیگر از ملك پران شوم — آنچه آن در وهم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کِإنّـا إلَیْهِ رَاجِعُونْ

لذا می‌توان گفت: تردید در فلسفه و هدف زندگی یا یکی از نتایج تردید در وجود خدا است یا نفی آن وجود اقدس در صورتی که رباعیاتی که وجود خدا را قاطعانه مطرح نموده است حداقل ۱۳ مورد است کـه در مبحث «خدا در مجموع رباعیات منسوب به عمربن ابراهیم خیامی» آورده‌ایم. عامل مـاورای طبیعی دوم که در برخی رباعیات منسوب به خیامی دیده می‌شود، موضوع قضا و قدراست و بدیهی است که اعتقاد به‌قضا و قدرهم اعتقاد به خدارا دربردارد (زیرا به‌وجود آورندهٔ حکم «چنین باید باشد» (قضاء) و به‌وجود آورندهٔ نقشهٔ هندسی‌هستی (قدر) نمی‌تواند جز خدا چیز دیگری باشد، زیرا ماده و حرکت نمی‌توانند حکم صادر کنند (باید چنین باشد) و نمی‌توانند نقشه‌ای آگاهانه برهستی بکشند (قدر). از طرف دیگر در هیچ یك ازفلسفه‌ها قضاء وقدربه معنای «جبرعلمی» (دترمینیسم) که مادیگری هم می‌سازد، به‌کارنرفته‌است.) وهم هدفداربودن زندگی آدمیان‌رامی‌تواند اثبات کند، نهایت‌امر این است که هدف زندگی بنابراین که محکوم قطعی قضا وقدر بوده باشد (که یقیناً چنین نیست) یك مقصد جبری می‌باشد که بشر بخواهد یا نخواهد به‌آن‌خواهد رسید. عامل ماورای طبیعی سوم که‌دردورباعی منسوب به خیامی دیده شده است: موضوع حشر و معاد است که در شمارهٔ دوم از این مباحث در دورباعی آورده شده است. اگر این موضوع برای کسی پذیرفته شود، قطعاً هدف و فلسفه‌ای را برای زندگی آدمیان پذیرفته است.

### چه عواملی موجب نفی فلسفه وهدف زندگی یا تردید در آن می‌گردد؟

پیش از ورود به‌طرح مطالب این مبحث که به‌نظر می‌رسد با اهمیت‌تریـن مسئله در مباحث فلسفه و هدف زندگیست، این مطلب را یادآور می‌شویم که‌اینجانب کتابی مستقل دربارهٔ هدف و فلسفهٔ زندگی نوشته‌ام کـه دارای مباحث زیر است و آنها را در اینجا تکـرار نمی‌کنیم و امیدواریـم مطالعه کنندهٔ ارجمند در صورت احساس نیاز به آن مباحث در کتاب مزبور مراجعه فرمایند:

۱) فلسفه و هدف زندگی،۲) روانشناسی پوچ گرایی، ۳) مطلب یکم: هدف چیست؟ ۴) مطلب دوم: زندگی‌چیست؟ ۵) تحقیق و تصفیهٔ هرسؤال مانندپاك کردن گرد وغبار از روی پاسخ آن سؤال است، ۶) انواع انگیزه‌های پرسش از هدف زندگی: الف- نوع یکم) زمینهٔ منفی حیات. ب- نوع دوم) زمینهٔ مثبت حیات. ج- نوع سوم) زمینه‌های عارضی و ثانوی حیات. ۷) وقتی که من انسانی از هدف حیات می‌پرسد، چون درنقطهٔ مافوق حیات قرارگرفته است، نمی‌تواند پاسخ آن را از خود حیات طبیعی و شئون آن جستجو کند، د- نوع چهارم) زمینهٔ بی‌طرف؛ ۸) یك نظر اجمالی به فلسفه و هدف حیات در گذرگاه تاریخ تفکرات بشری؛ ۹) تحقیق‌اجمالی دربارهٔ هدف مزبور در عبارات فوق، ۱۰ ) سه مقدمه برای بررسی هدف زندگی از دیدگاه مذهب: مقدمهٔ اول ) سؤل از هدف پس از وصول به هدفهای واقعیاتِ عینی غلط است. مقدمهٔ دوم ) ریشهٔ عینی حیات واقعی در مجموعهٔ منظم (سیستماتیك) هستی. مقدمهٔ سوم) ریشهٔ درونی حیات واقعی. ۱۱) شرحی در موردماوراءِالطبیعه. ۱۲) حیات درافق قرآن. ۱۳) کتاب رابخوانید، کتاب برای خواندن است و بالش نیست که آن‌را زیر سربگذارید. ۱۴) موجودی که می‌تواند به همهٔ پستیها انعطاف بپذیرد، چه‌هدفی برای هستی او می‌تواندمنظور شود؟ ۱۵) اگر همهٔ انسانها به عبادت (که هدف زندگی انسان است) موفق‌شدند، سپس چه؟ ۱۶) موضوع خود کم‌بینی. ۱۷) موضوع‌خودبزرگ‌بینی. ۱۸) تعهدبرین. ۱۹) شناخت ارزش حیات. ۲۰) برخورداری از روشنایی و سعادت. ۲۱) جدی گرفتن جهان هستی.

اینك می‌پردازیم به‌محتویات رباعیات دربارهٔ «هدف‌وفلسفهٔ زندگی»، اساسی‌ترین مسئله‌ای که دراین‌گروه از رباعیات باید مورد توجه قرار بگیرد، پیدا کردن عاملی است‌که موجب شده است‌گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات به‌پوچی در زندگی برسند. به‌نظرمی‌رسد چند عامل مهم دررسیدن صاحبان رباعیات به‌پوچی در زندگی مؤثراست که مهم‌ترین آنها به قرارزیراست:

عامل یکم) حیات را نمی‌شناسند، اینان نه در این گروه و نه در گروه‌های دیگر از رباعیات کمترین اشاره‌ای به‌هویت حیات ننموده‌اند، شما حتی اگر آن نسخه از رباعیات را مطالعه کنید که شمارهٔ آنها بالغ برهزار است و به‌عمربن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است، حتی یك بیت هم در تفسیر حیات نخواهید دید که این حیات آدمی چیست که فلسفه وهدفی ندارد و یا فلسفه وهدف آن مشکوك است؟ اینان همان سطح نگران بی‌توجه به‌حقیقت حیاتند که قرآن مجید دربارهٔ آنان فرموده است:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (الروم، آیهٔ ۷) (آنان ظاهری از زندگانی دنیوی را می‌دانند و آنان از حیات اخروی غافلند). این ظاهربینان به تعبیر قرآن نمی‌دانند که همه پیامبران وحکماء و آگاهان انسان شناس وجهان بین همهٔ سالیان عمرخود را برای تعلیم فلسفه وهدف خوردن وخفتن وپوشیدن چند مترقماش وچندبارهمخوابگی برای مردم تلف نکرده‌اند. اینان نمی‌دانند که برای خورو خواب چند روزه... آن همه تکاپو وتلاش جدی درزندگی و گذشت ازلذائذ وفداکاریها که از کاروان بزرگ انسانیت درطول تاریخ مشاهده می‌شود، قابل تصور نیست. این کوته فکران باید بدانند که آن انسانهای بزرگ، عمده رسالت خود را در این می‌دیده‌اند که به مردم اثبات کنند که به قول ناصرخسرو:

روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی
گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

مگر این ساده لوحان برای یك‌بارهم قرآن را که کتاب الهی جامعه‌شان بوده است بازنکرده بودند که ببینند خداوند آفرینندهٔ زندگی ومرگ درچند مورد از قرآن صریحاً فرموده است: این زندگی دنیوی (خوروخواب وخشم وشهوت...) بازیچه‌ای بیش نیست؟ به‌قول مولوی:

گفت دنیا لهو ولعب است وشما
کودکید وراست فرماید خدا

«توای انسان، که تاب بزرگی خود رانیاورده وخود راکوچك کرده‌ای، توای فرزند خلیفةالله، که می‌توانی راه پدررا پیش بگیری، نمی‌توانی بگویی : من نیستم، زیرا توهستی‌وچون توهستی‌نمی‌توانی بگویی: بیهوده‌ام.»[۱]

آیا این ساده اندیشان که زندگی را فقط باکامیابی دارای معنی می‌دانند، نمی‌دانند که آن همه استعدادها و قوای مغزی و روانی که بشر با به فعلیت رسیدن مقداری ناچیزاز آنها وارد اقلیم ذرات بنیادین طبیعت می گردد وسربلند می کند و کرات فضایی را می‌پیماید، نمی‌تواندفلسفهٔ وجودی خودرا درچند کاسه آبگوشت‌و پلووکهنه‌کردن چند مترقماش وديدارماهرویی پیاله دردست درلب‌جویی بجوید که پس‌ازچند لحظه مانند این که انسان رااز درشکهٔ کرایه‌ای پیاده می کنند، ازآن‌حالت سرخوشی پیاده خواهندکردواگر کمی هم‌ازآگاهی برخوردارباشد،احساس‌مضمون این بیت مولوی‌گوشمالش خواهد داد:

آتشش پنهان و ذوقش آشکار　　　دود او ظاهر شود پایان کار

عامل دوم) محرومیت ازخواسته‌ها وناکامیهاوغوطه‌ورشدن درآلام‌وناگواریها است. این عامل را دربررسی‌ونقدگروه هشتم ازرباعیات مطرح وعامیانه بودن‌مستند ساختن بی هدفی یا مشکوك الهدف بودن زندگی وجدی نبودن دنیا رابه‌عامل محرومیت ازخواسته‌ها (ناکامیها) اثبات‌نموده‌ایم،می‌توانید مراجعه فرمایید.بنابراین بایدگفت: آن مفهوم ازحیات که درذهن‌گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی

۱. این همان نغمهٔ الهی است که همهٔ انسانهای پاك آن‌را دردرون خود شنیده‌اند:

در اندرون من خسته دل ندانم چیست
که من خموشم و او در فغان‌ودرغوغاست
حافظ

این صدا در کوه دلها بانگ کیست
که پر است زین بانگ این که گه تهیست
هر کجا هست آن حکیم اوستاد
بانگ او از کوه دل خالی مباد
(مولوی)

وهمان مولوی که ساعتی دراین دنیا بدون انبساط روحی نگذرانده است، چنین می گوید:

ای جهان آب و گل تا من ترا بشناختم
صدهزاران محنت ورنج و بلا بشناختم
تو چراگاه خرانی نی مقام عیسئی
این چراگاه خران را من چرا بشناختم
آب شیرینم ندادی تا که خوان گسترده‌ای
دست و پایم بسته‌ای تا دست و پا بشناختم
دست و پا را چون نبندی گاهوارت خواند حق
دست و پا را بر گشایم پس گشا بشناختم
چون درخت از زیر خاکی دستها بالا کنم
در هوای آن کسی کز وی هوی بشناختم
ای شکوفه تو به طفلی چون شدی پیر تمام
گفت رستم از صبا تا من صبا بشناختم
شاخ بالا زان رود زیر از بالا آمده است
سوی اصل خویش تازم کاصل را بشناختم
زیر و بالا چند گویم لامکان اصل منست
من نه از جایم کجا را از کجا بشناختم[۱]

خلاصه همانطور که انبیای الهی وحکمای بزرگ شرق وغرب دیروز وامروز گفته‌اند: بدون پذیرش حیات اخروی که درابدیت نصیب انسانها خواهد گشت، زندگی، چیزی بیش از یك شوخی دردناك نیست. درك این حقیقت به‌قدری آسان است که احتیاج به‌صرف انرژی مغزی برای اثبات آن، ازطرف صاحبنظرانی که می توانند درروشنگری حیات بشر گام بردارند، دیده نمی‌شود. فقط جای تأسف اینجاست که اینان حتی برای یك بارهم نتوانسته‌اند باکمال اخلاص برروی وجدان خویش خم شوند وگوش به‌نغمهٔ پرمعنای آن بدهند که بارساترین وروشن‌ترین آهنگ وکلمات می‌گوید:

۱. دیوان شمس تبریزی، ص ۶۰۲.

اگر متفکری اعتراف به زیبایی خلقت انسان وجهان (چنان که از کلمهٔ طربخانه در مصرع اول از بیت دوم بر می آید) بنماید، و در معنای زیبایی به‌حد لازم و کافی بیندیشد قطعاً به‌این نتیجه‌خواهد رسید که‌زیبایی‌نمودی‌است نگارین وشفاف که برروی کمال کشیده شده است. این جریان فکری که به‌مشاهدهٔ کمال ونظم دردستگاه هستی می انجامد، با روشن‌ترین وجهٔ فلسفه وهدف حیات آدمی را که ازهمهٔ آن زیباییهاونظمهای شگفت‌انگیزدردستگاه‌هستی،عالی‌تروپرمعنی‌تراست، اثبات‌می کند.

دررباعی شمارهٔ (۲) صریحاً به‌وجود خدا اعتراف شده است، آنچه که‌برای گویندهٔ رباعی مجهول مانده است حقیقت حیات ومقصوداز آن و آمدن جبری به‌این دنیا ورفتن با اکراه از آن می‌باشد. این همان مطلب است که ما به‌عنوان‌عامل اول سرگردانی گوینده یاگویندگان اینگونه رباعیات معرفی کردیم و گفتیم که: این ساده‌اندیشان اصلاً معنای حیات را درست درك نکرده‌اند. مسئلهٔ دیگر که‌گویندهٔ رباعی راکلافه‌کرده است آمدن جبری به‌این دنیا ورفتن بااکراه است. البته نه تنها آمدن بشربه این دنیا، بلکه همهٔ موجودات عالم هستی با حکمت بالغه ومشیت خداوندی در کمال جبرلباس وجود پوشیده‌اند، ولی چرا این گویندگان فکر نمی-کنند که‌گلها ورياحين بسيارزيبا ومعطرهم با جبرواضطرار به‌این دنیا قدم‌می گذارند آیا این جبرواضطراربه‌سود هسته‌های آن‌گلها ورياحين زيبا و معطربوده است که آنها را درصفحهٔ وجود شکوفا نمود یا به‌ضرر آنها، آیا ذرات خاك ومواد دیگر که با جبرواضطرارمبدل به ابراهیم‌خلیل،موسی‌بن‌عمران،عیسی‌بن‌مریم،محمدبن‌عبدالله وعلی‌بن‌ابی‌طالب‌علیهم‌السلام‌شده‌اند، به‌سود آنها بوده است یا به ضرر آنها؟! آیا برای يك مغزسالم با مشاهدهٔ چنین جریان یعنی ازجمادی به‌نامی به‌حیوان به انسان به ملك به‌مافوق‌ملك به الیه‌راجعون شکی درفلسفه‌وهدف حیات می‌ماند؟ واگرحیات انسانی می‌خواست هدفی والا داشته باشد، چه می‌شد؟ آیا باید همهٔ آنچه هست دگرگون می‌شد؟ آیا وقتی که شما تلاش می کنید ومجهولی را معلوم می‌سازید همان معلوم را درنفع مادی ومعنوی خویشتن وجامعهٔ خویشتن بکار می‌اندازید احساس نمی کنید که وجدان شما می گوید: «آری، چنین می بایست» ودرنتیجه‌حیات

ونقد، بی‌هدف یا مشکوك الهدف بوده است، همان مفهوم روشن است که مردم بـه طور اکثریت درذهن خود دارند که عبارت است ازخوروخواب وخشم وشهوت و پیروزی وتورم خودطبیعی وکامیابیها وبرخورداری از هرفرصتی برای جلب لذت و دفع ضررو غیرذلك درحد اکثروهیچ احتیاجی به‌تحمل زحمت و واردآوردن فشار برمغز، برای سرودن آن همه رباعیات وجود نداشت، زیرا چنان که بارها متذکـر شدیم‌واضح است‌فلسفه وهدف خوروخواب وپیکاربرای انتقام‌جویی واشباع‌غریزهٔ جنسی وپرداختن به خودطبیعی درخود آنها نهفته‌است. اگر کسی بخواهد از لوازم‌و مختصات حیات طبیعی محض، فلسفه وهدفی برای حیات خود پیدا کند، در حقیقت اومی‌خواهد ازعوامل اجزاء کالبد مادی بدن ما، مانند ضرورت شستشوی بدن‌برای نظافت وپوشیدن جوراب و کفش ودستکش درسرما وغیروذلك، فلسفه وهدف روح راکه اگرجهان هستی را درگوشه‌ای ازاوقرار بدهند هیچ احساس سنگینی نخواهد کرد، استخراج نماید!

عامل سوم) یکی دیگرازشرایطی که درمغزاینان موجب نفی هدف اززندگی یا مشکوك الهدف تلقی کردن آن می گردد، محدودیت دانستنیهای بشری‌است. مادر مباحث گذشته باکمال‌صراحت‌متذکرشدیم که محدودیت ونسبی‌بودن‌علوم‌واطلاعات انسان دربارهٔ جهان هستی، هیچ مانعی ازضرورت کوشش و تلاش برای افزودن به معلومات ندارد و آن دانش محدود به‌خوبی می‌تواند فروغ ایمان به معنی‌دار بودن انسان وجهان را دردرون آدمی روشن بسازد، به‌طوری که حیات وهدف عالی آن‌را باکمال وضوح دریابد.

عامل چهارم) خنثی شدن اساسی‌ترین عامل دریافت فلسفه وهدف زندگی که عبارت است ازاحساس تکلیف‌وتعهد دراین زندگانی وتکاپووتلاش درمیدان‌مسابقه درخیرات و کمالات.

دررباعی شمارهٔ (۱) گوینده اعتراف به‌زیبایی رنگ ورو مـی‌نماید کـه قطعاً منظورزیبایی خلقت آدمی است، والا عدد زیبایـان دربرابراشخاص معمولـی و نازیبا به قدری اندك است که می‌توان گفت: دراقلیت قریب به‌استثناآت می‌باشند.

خودرا غوطه‌وردرهدف نمی‌بینید؟

لذا درمبحث گذشته گفتیم که عامل چهارم گم کـردن فلسفه وهـدف زندگـی عبارت است ازخنثی شدن احساس تکلیف وتعهد دراین زندگانی وتکاپووتلاش در میدان مسابقه درخیرات و کمالات. نکتهٔ دیگری که درر‌باعی دوم باید مـورد دقت قرار‌بگیرد، این است که می گوید: «رفتیم به‌اکراه ...» اگرواقعاً ارزش وعظمتی در حیات نبود، چرا باید مردم با اکراه ازاین دنیا بروند؟ وچرا باتوجه به‌بی‌هدف‌بودن زندگی یا مشکوك الهدف بودن آن باکمال خوشحالی ازاین دنیا نروند؟ آیاشنیده‌اید که ۹۸ در صد ازکسانی که اقدام به‌خود کشی کرده‌اند، درآغازجان کندن به ندامت تلخ گرفتار گشته‌اند؟ آن ۲ درصد یا حتی برفرض ۵۰ در صد هم که اظهار پشیمانی نکرده‌اند به‌جهت اختلال کلی مغزوروان بوده است.

ربـاعی شمارهٔ (۳) و (۸) شوخی را به حد نصاب رسانده و مـی‌گویـد: «از آمدنم نبود گردون را سود وز رفتن من جاه وجلالش نفزود» این گوینده‌مثل این که اززندگی‌طبیعی محض خود چنین توقع داشته است کـه جهان هستی سودی ازآن ببرد وبه‌برکت وجود اوبه‌جاه و جلالش افـزوده شود! و نمی‌داند که اگـر انسان در مسیر رشد و کمال قـرار بگیرد و از حیات طبیعی بـه «حیات معقـول» منتقل گـردد، جاه و جلالی در جهان هستی احساس خـواهد کرد که فوق بیان و توصیف می‌باشد. آیا جاه و جلالی بالاترازشکوه ملکوتی وجود دارد که انسان به دنبال آن برود؟

بگذر از باغ جهان یك سحرای رشكِ بهار
تـا ز گلـزار جهان رسم خـزان بـرخیزد

آری،ای گویندهٔ رباعی، بگذر، ومی‌دانی که‌بدون عبورازحیات طبیعی‌محض که ماروموروملخ وموش وقورباغه با ما درآن شرکت دارند، نمی‌توان وارد باغ جهان شد وسودی داد وسودی گرفت. به‌قول مولانا:

چون شما سوی جمادی می‌روید    آگه از جان جمادی کـی شویـد

اصلاً شما وارد باغ جهان شدید که ببینید دراین باغ چیست؟ بـاغ بزرگ

جهان هستی با عبور یك انسان از آن، خود را همواره در بهار می‌بیند. آیا نشنیده‌ای :

به‌جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

آیا احتمال می‌دهید بدون عبور از عالم تن بتوانید قدم به عالم جان بگذارید؟

ترسم بروم عالم جان نادیده
بیرون روم از جهان، جهان نادیده
درعالم تن چون روم از عالم تن
در عالم تن عالم جان نادیده

ما انسانهای ازخود راضی نمی‌دانیم یا نمی‌خواهیم بدانیم که سودمندی ما درجهان هستی، همان است که روزی امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام دربارهٔ سودمندی پول فرموده. نقل شده است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام روزی سکه‌ای دردست مبارك داشت، آن را انداخت و گرفت وفرمود: أَمَا أَنَّكَ لَوْ لَمْ تَذْهَبْ عَنِّي لَمَا تَنْفَعُنِي (تو ای پول، چیزی هستی که اگرازدست من نروی سودی به من نخواهی داد). هنگامی ما سود حیات طبیعی خود را خواهیم یافت وعالم هستی از آن سود اثری خواهد گرفت که دست ازحیات طبیعی حیوانی بشوییم یعنی از آن منتقل شویم و وارد «حیات معقول» گردیم.

این که درشمارهٔ (۳) گویندهٔ رباعی می گوید: «وز هیچ کسی نیز دوگوشم نشنوند. کاین آمدن و رفتنم از بهرچه بود» همان مقدار دروغ وخلاف واقع است که شعرشاعردوران ماکه می گوید:

مخبران را ز دلیل امساکست
گفته‌های همه شبهتناکست

مطالعه کنندگان محترم برای تکمیل این مسئله به «بررسی ونقدگروه یکم از رباعیات» مراجعه فرمایند.

درشمارهٔ(۴) مطلبی مبهم وجود دارد وآن این است که بالاخره روشن نشد

که آیاگویندهٔ رباعی می‌گوید: با فرض این که کسی رازحیات را «آنچنان که هست» واسرارالهی را درمرگ «آنچنان که هست» بفهمد، بازهیچ چیزی از این زندگی و مرگ رانخواهد فهمید! این یك تصور غلطی است، زیرااگریك انسان به آن مرحله برسد که رازحیات وموت رابفهمد،دراین‌دنیا مهمترین دانستنی(خود)رابه‌دست‌آورده است، لذا بیت دوم کاملاً نامعقول خواهد بود. به‌اضافهٔ این که بیت دوم رباعی فی نفسه ابهام‌انگیزاست، زیرا این که آدمی دراین زندگانی با خویشتن است و پس‌از مردن با خویشتن نیست، یك مغالطهٔ عوام پسند است زیرا چنان که ثابت‌شده‌است، معلومات ومعارف ما دراین دنیا بسیارنسبی ومحدود وبقول همهٔ فلاسفه‌ودانشمندان مخلوط از«تماشاگریها وبازیگریهای» ما است، زیرا حواس وذهن‌ودیگرعوامل‌درك مطابق خصوصیت واستعداد وتوانایی خود، واقعیات را به‌مغزما منتقل می‌سازند وبا این حال ما درآن حدودی که بتوانیم دربارهٔ آهنگ کلی هستی وحکمت وجودی خود (که ازکجا آمده‌ایم؟ برای چه آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟) روشنایی داشته باشیم، ازهمان معلومات محدود ونسبی با پیوستن آنها به‌نورمشیت الهی‌می‌توانیم برخوردارگردیم. وپس‌ازآن که رخت ازاین دنیابربستیم، روح با تجرد خود بدون نیازبه‌حواس وذهن ودیگرابزارمعرفت به‌واقعیات می‌نگرد وپرده‌ها ازروی‌چشمان‌ما برداشته می‌شود وواقعیات را آنچنان که هستند خواهیم دید. چنانکه درقرآن کریم آمده است:

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَائَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ(سورهٔ ق، آیهٔ ۲۲) (پس ما پرده‌ات را برداشتیم وبینایی‌توامروزتیزاست). بنابراین، مصرع آخررباعی که می گویداگر ازاین دنیا رفتیم، چیزی نخواهیم فهمید، صددرصد غلط است.

رباعی شمارهٔ (۵) دربررسی ونقدگروه ششم از رباعیات مطرح شد، است، مراجعه فرمایید.

دررباعی شمارهٔ (۶) و (۷) و (۱۱) یك معنای عامیانه دیده می‌شود که واقعاً زیبنده مغزیك انسان که ازحداقل آگاهیها برخوردار است، نمی‌باشد، ولی متأسفانه به هرعلتی است وازهرمغزی که بوده است، بالاخره این دورباعی درادبیات ما بروز

کرده‌اند. مضمون دو رباعی چنین است که خداوند خالق هستی به‌چه علت انسانها (حتی طبایع را به‌طورعموم) می‌سازد وسپس آنها را نابود می‌نماید؟ اگر گوینده یا گویندگان این قبیل مطالب ازمعنای نظم وقانون هستی اطلاعی داشتند، قطعاً این گونه سخنان را به‌زبان نمی‌آوردند، زیرا بروزیك موجود درنهایت زیبایی در این دنیا غایت ونهایت وهدف اعلای وجود آن زیبا نیست. به‌عنوان یك مثال ساده می‌توان غوره رادرنظر گرفت که با طراوت‌خاص خود درخوشهٔ زیبای رز، بروزنموده است. این غوره تدریجاً روبه مرحلهٔانگورشدن حرکت می کند ودرموقعیت‌انگور شدن هم ازنظرشیرینی طعم وهم زیبایی منظر، نمایش بسیار عالی ازخود نشان می‌دهد. هنگامی که انسانی دانه‌های آن‌انگور را می‌خورد، زیبایی آن انگورازبین می‌رود ودرزیردندانهای آن انسان متلاشی می گردد، آیا می‌توانید به‌باغبان آن انگوراعتراض کنید که چرا آن رز را کاشتید تا خوشه‌های زیبای انگور رابه‌وجود بیاورد وسپس انسانها آن خوشه‌ها را بخورند؟!

شما اگراطلاع داشته باشید ازاین که آن انگورها اگرچه در میان دندانهای انسانها متلاشی شده است، ولی نیرویی درمغزهمان انسانها به‌وجودآورده است که ممکن است یك موج ازاندیشهٔ آن مغزجهانی‌راآباد کند وانسانهایی را احیاءنماید. آری، گندم هم درآسیاب متلاشی می‌شود وآرد می گردد و حتی درحرارت تنور می‌پزد، ولی غذای انسانی می‌شود که استعداد خلیفةالله شدن را دارا می‌باشد. حال برمی گردیم به‌اصل مطلب، باید بدانیم که زیبایی صوری ولطافت اندام و استحکام جسمانی چنان‌که اشاره کردیم هدف وغایت یك موجود، آن هم به عظمت انسان نمی‌باشد. سقراط زشت روی زیباخوی، زشت صورت زیبا سیرت، برای وصول‌به هدف حیات نزدیك‌ترازنرون بسیارزیبایی است که‌گفته می‌شود درحدود ۳۰۰،۰۰۰ مسیحی را دریك جاکشته است.

واقعاً من گمان نمی کنم گوینده یاگویندگان اینگونه رباعیات حتی یك‌ساعت دربارهٔ ارزشها وعظمتهای انسانی‌وشناخت وسیله وهدف وصورت ومعنی، درست‌و

همه جانبه اندیشیده باشند. آیا واقعاً اینان نمی‌دیدند که عظمت علمی وتجربی‌ورشد وکمال آدمیان، غالباً پس‌ازعبورازچهل سالگی بروزمی کند که هم استحکام قوای جسمانی روبه‌تنزل است وهم زیبایی‌صوری؟ زیبایی نهال دربرابرمیوه‌ای که‌محصول وجود آن است چیزی قابل توجه نیست. اگرچه محصول وجودی آن نهال‌درهنگام درخت بودن بروزمی کندکه درخت اززیبایی دوران نهال بودن تجاوز نموده‌است.
بطور کلی بایدگفت: گوینده یاگویندگان این گونه رباعیات، چنان‌که اشاره کردیم دربارهٔ زیبایی محسوس وزیبایی معقول وحیات‌طبیعی‌وحیات معقول ووسیله وهدف صورت ومعنی ونظم وقانون وطبیعت وماورای طبیعت‌که خود پیوند دهندهٔ آن دو می‌باشند نیندیشیده‌اند:

دو سر هر دو حلقهٔ هستی　　　به حقیقت بهم تو پیوستی

این مطلب که قانون حرکت موجودات، از إِنَّا لِلَّهِ شروع می کند ودرمسیر خود، پیالهٔ آب حیات به‌یك‌دست وشربت مرگ به‌دست دیگرتا منزلگه إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ پیش می‌رود، درگروه ابیات مربوطه درآینده مطرح خواهدگشت.
دررباعی شمارهٔ (۸)، گوینده سودآمدن ورفتن خودرا به‌این دنیا می‌جوید! این مطلب دربررسی ونقد شمارهٔ (۳) از رباعیات همین گروه، مطرح شده است، مراجعه فرمایید.
درشمارهٔ (۹) فقط این مضمون وجود داردکه جهان هستی در برابر انسان بسیاربزرگ است وانسان به‌قدری دربرابراین جهان کوچك است که‌گویی قطره‌ای دربرابردریاوذره‌ای دربرابرهمهٔ خاکهای کرهٔ زمین‌است وباتشبیهی دیگرمگسی‌است درجهانی سترگ. به‌قول آن شاعر

یکی مرغ برکوه‌بنشست وخاست　　　برآن‌که چه افزود وزان‌که‌چه‌کاست
توآن‌مرغی‌واین‌جهان کوه‌توست　　　چو رفتی‌جهان را چه اندوه تست

ازدیدگاه ماده ومادیات واقعیت همین است که‌گویندهٔ رباعی مورد بررسی و نقد گفته‌است، ولی آیا این واقعیت راهم‌می‌دانسته است‌که انسان موجودی‌است که:

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ　　　باطنش باشد محیط هفت چرخ
خویشتن نشناخت مسکین آدمی　　　از فزونی آمد و شد در کمی

دریغا که نمی‌داند:

نه ملك راست مسلم نه فلك را حاصل
آنچه در سرّ سویدای بنی آدم از اوست

اگرروح آدمی هم مانند جسمش کوچك ومحقربود، اشراف واعتلاء به‌عالم هستی پیدا نمی کرد،درصورتی که آدمی برهمهٔ عوالم هستی اشراف واحاطه‌پیدامی کند وبطورمسلم برای ارائهٔ مکتب موردنظرش اصول وقوانین و تعریفات کلی می‌سازد.

نفس‌ما بر آسیا(جهان) کی اعتلا کردی چنین[1]
گرنه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی

رباعی شمارهٔ (۱۰) بااستناد برجبردرآمدن ورفتن همهٔ استعدادها و امکانات واراده واختیاروقدرت اکتشاف وتجسیم را منکرشده ومی گوید:
چون جبراً به این دنیا آمده وبا جبر هم ازاین دنیا خواهم رفت، پس من یعنی هیچ، حیات یعنی پوچ! بنا براین، چه بهتر که پیالهٔ می سر کشیم و از اندوه جهان نجات پیدا کنیم! این گوینده نمی‌داند که اندوهی که ازنفی وانکار آن همه استعدادها وامکانات واراده واختیارونیروهای متنوع دیگردرون آدمی را فرا می گیرد، شدیدتر از آن است که با یك اقیانوس ازشراب تخدیر کننده از بین برود. این مبحث دربررسی ونقد رباعیات دستوردهنده به «خوش‌باشی» و «سرخوشی» (هدونیسم) مشروحاً خواهد آمد.

دررباعی شمارهٔ (۱۲) خود را به‌نادانی زدن به‌بالاترین درجهٔ خود می‌رسد،

۱. ضبط این‌مصراع دردیوان ناصرخسرو، مصحح آقایان مجتبی‌مینوی ومهدی محقق چنین است: نفس‌ما بر آسیا کی پادشا گشتی نه‌عقل (دیوان، ص۲۲۶).

زیرا می گوید: ما دراین آمدن ورفتن مردم به‌این دنیا، هیچ چیزی جزهمین آمدن و رفتن نمی‌بینیم! آیا واقعاً چنین است؟ آیا بشر بـه‌میلیونها مسأله دردوقلمروانسان و جهان ازراه علم نمی‌رسد؟ آیاانسان‌واقعاً ازنظم وقانون عالم هستی‌چیزی‌نمی‌فهمد؟ آیا انسان درموقع انجام تکلیف با تکیه به‌تعهد انسانی ـ الهی نه بااستناد به‌سود و زیان شخصی، ارزش وعظمتی درزندگی احساس نمی کند؟ آیا عدالت ورزیدن با داشتن قدرت نمی‌تواند شکوه الهی روح آدم عادل را اثبات کند؟ آیا انسان‌شکوه ملکوت عالم هستی را مخصوصاً درهنگام شب که فضای بزرگ با آن ستارگانش حس بی‌نهایت‌گرایی آدمیان را بیدارمی کند، نمی‌بیند؟ آیا دراین نظم با عظمت که درعالم هستی حکمفرما است، معنایی وجود ندارد؟ اگر کسی پاسخ این سؤالات را بانه، نه،نه‌ها تابی‌نهایت برگزار کند وخود را باتکراراین کلمهٔ عقل‌سوزووجدان‌کوب تسلیت‌بدهد، ما جز یك آری دربرابر اونداریم ـ آری که اگر اورابه‌خودبیاورد، به‌هستی خود اعتراف نموده و پاسخ سؤالات فوق را آری، آری، آری... خواهد گفت.

در شمارهٔ (۱۳) و (۱۵) کلمهٔ روح وارد شده است. در شمارهٔ (۱۳) خطاب به انسان می گوید: «ای آمده‌از عالم روحانی تفت» با این که عمربن ابراهیم‌خیامی در فلسفه روش تفکرات مشائیون را دارد که نفس را جسمانیة‌الحدوث. روحانیة البقاء می‌داند، چگونه می گوید: ای انسان، که از عالم روحانی آمده‌ای؟ البته چنین‌معمایی در طرز تفکرات ابن‌سینا هم با نظر به قصیدهٔ عینیه دیده می‌شود که مطلع آن چنین است:

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرْقَـاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعِ

(از محل و مقام بالایی به سوی تو فرود آمد کبوتری که دارای عزت و اباء طبع است) و در اینگونه موارد چاره‌ای جز این دیده نمی‌شود که بگوییم: روشهای استدلالی مستند به حواس و تعقل و اندیشه‌های رسمی نتایجی را به‌دست می‌دهد که غیر از دریافتهای ناب وجدانی در درون آدمی است. دریافتهای وجدانی در نفس

آدمی عظمتی می‌بیند که نمی‌تواند بپذیرد که چنین عظمتی از چنین خاکی تیره به‌وجود بیاید. به‌هرحال، در رباعی شمارهٔ (۱۳) نزول انسان از عالمی روحانی که فوق‌ماده و مادیات است دیده می‌شود که با مضامین کلی رباعیاتی که به نام عمربن ابراهیم خیامی مشهور شده است، منافات دارد. باقطع نظر از این ابهام، باید از گویندهٔ این رباعی پرسید: اگرانسان ازعالم‌روحانی آمده است که‌قطعاً مافوق عالم ماده‌ومادیات است، بایدراهی‌پیش‌پای‌او گسترده‌شود که‌آن استعدادها وقوایی راکه‌ازعالم‌روحانی آورده است، در این دنیای آزمایش ومسابقه در رشد و کمال به فعلیت بیاورد. یعنی باید به او تأکید کنیم که:

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم
ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
ما از آنجا و از اینجا نیستیم
ما زبیجاییم (فوق‌مکان) وبیجامی‌رویم
لَاإِلٰه اندر پی‌اش إِلَّاالله است
همچو لا ماهم به إِلَّا می‌رویم
قُلْ تَعَالَوْا آیتی است از جذب حق
ما به جذبهٔ حق تعالی می‌رویم
خوانده ای إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ
تا بدانی که کجاها می‌رویم

نه این که این انسان از بالا آمده را با این دعوت بیفکرانه وناه‌مسؤلانه به سیه چال‌ناآگاهیها سوق دهید وبگویید:

می‌خور که ندانی‌از کجا آمده‌ای
خوش‌باش ندانی به کجاخواهی‌رفت

شگفت‌آورتر از همه، این که‌گویاگویندهٔ رباعی از شدت عجله برای خدمت

شگفت‌آورتر از همه، این که گویاگویندهٔ رباعی از شدت عجله برای خدمت به عالم انسانیت! آنچه راکـه در مصرع اول بیت اول رباعی گفته است، فراموش نموده، در مصرع اول بیت دوم چیزی می گوید که به تناقض صریح با مصرع اول بیت‌اول می‌انجامد. دومصرع دریك رباعی چنین است:

«ای آمده از عالم روحانی تفت»، «می‌خور که ندانی از کجا آمده‌ای» مگر این که بگوییم: گویندهٔ رباعی می‌داند که انسان از عالم روحانی آمـده است و به مردم هم می گوید که شما از عالم روحانی آمده‌اید، نهایت امر بدان‌جهت که‌توجه‌به مبدأ حرکت مستلزم تلاش و کوشش در این زندگانی برای وصول به رشد و کمال مناسب است که با مستی و شهوت‌رانی تضاد دارد، لذاگوینده دستورمی‌فرماید: که می‌خور تا مست‌شوی و ندانی از کجا آمده‌ای و به‌کجا می‌روی.

در رباعی شمارهٔ(۱۵) با ابهامی‌شدیدتر مواجه‌هستیم به‌طوری که‌گویی‌اصلاً گویندهٔ رباعی درنظرنداشته است که هدفش ازسرودن رباعی چیست! دراین‌رباعی می‌گوید: «دریاب که از روح جـداخواهی رفت» در اینجا این سؤال پیش می‌آید که مخاطب گویندهٔ رباعی کیست؟ یا چیست؟ آیا مخاطب بدن مادی آدمی است؟ بدیهی است که بدن آدمی نه‌درمی‌یابد و نه‌خوشی و ناخوشی را بدون‌جان‌حیات،من یا نفس خود احساس می کند. بنابراین، قطعاً مخاطب با دو کلمهٔ «دریاب» و«خوش باش» حقیقتی است که‌هم می‌تواند دریابد و هم می‌تواند خوش باشد. در نتیجه‌باید مخاطب همان من یا نفس یا خود باشد: لازمهٔ ایـن مطلب این است که روح غیر از من، یا نفس یا خود باشد. حاصل‌خطاب‌چنین می‌شود: ای من انسانی دریاب وخوش باش که از روح جدا شده رهسپار پشت پردهٔ اسرارخواهی‌گشت. بسیار خوب،آن روح که من از او جدا خواهدگشت، چه بود و از کجا آمده بود و به کجامی‌رود. حتماً گویندهٔ رباعی برای دریافت پاسخ این سؤال به‌یـك پیالهٔ دیگر از می دستور خواهد داد!

رباعی شمارهٔ (۱۴) انسان را لعبت و فلك را لعبت باز معرفی می کند و در مصرع دوم به این معرفی تأکیدمی کند ومی گوید این که گفتم«ازروی حقیقتی(است)

نه از روی مجاز». معانی که برای لعبت آمده است، متعدد است. آنچه که در این رباعی به قرینهٔ مصرع اول از بیت دوم منظور شده است، اسباب بازی عروسك وار است[۱]. نخست این سؤال متوجه گویندهٔ این رباعی است که آیا فلك و به اصطلاح دیگر چرخ دارای علم و آگاهی و توانایی بازی‌دادن انسانها است و آنان را باداشتن علم و آگاهی و توانایی بازی می‌دهد؟ این یك عقیدهٔ کودکانه‌ای در گذشته بوده است که کرات و افلاك آگاه و دانا و توانا فرض کرده و انسان را بازیچهٔ دست آنها معرفی می‌کرد! اسلام باشدت تمام در برابر این خرافات مقاومت و مبارزه نموده و عقیدهٔ مزبور را کفر معرفی کرده است و این نظر اسلام مطابق علم و عقل است؛ و ناصرخسرو در همان دوران خود فریاد می‌زند که:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
برون کن ز سر باد خیره سری را
بری دان ز افعال چرخ برین را
نکوهش نشاید ز دانش بری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلك چشم نیك اختری را

گذشت زمان و پیشرفت علوم فضایی، خرافات بودن عقیدهٔ مزبور را روشنتر ساخت. آری چگونه یك موجود ناآگاه و فاقد علم می‌تواند انسان را که دارای آگاهی و علم است، به‌بازی بگیرد؟ به‌اضافهٔ این که این سؤال هم به‌طور جدی پیش می‌آید که خود آن موجود فاقد آگاهی و علم، بازیچهٔ چیست؟ یا بازیچهٔ کیست؟ زیرا اگر جز فلك چیزی وجود نداشته باشد که آن را به‌بازی بگیرد، چون خود فلك هم فاقد آگاهی و علم است، پس هر کاری که فلك انجام می‌دهد، عملی است جبری نه به بازی گرفتن دیگر موجودات و انسانها. با این تحقیق روشن می‌شود که گویندهٔ رباعی نه با علم کاری داشته است و نه با فلسفه. به‌نظر وی دنیا، و به‌اصطلاح او فلك، موقعی

۱. لعبت = پیکر نگاشته عروسك (منتهی الارب) و همچنین به معنای سخت نادان واحمق است. بازیچه (زمخشری).

جدی بُود که به کام او می گشت وحال که نمی گردد پس:

مالعبتکانیم وفلك لعبت باز     از روی حقیقتی نه از روی‌مجاز

به نظرمی‌رسد این گونه اشخاص هیچ فکری دربارهٔ نظم وقانون‌عالم هستی نمی کنند ودراین مسائل نمی‌اندیشند که به‌قول شیخ محمود شبستری:

اگریك ذره‌را برگیری ازجای     خلل یابد همه عالم سراپای

اینان عینکی به‌چشمان خود زده‌اند که شیشه‌های آن جز خواسته‌های حیات طبیعی محض آنان چیزی را نشان‌نمی‌دهد وباهمین عینك است که هستی برای آنان تیره وتاروشوخی ولعبت جلوه می کند. وهمین عینك آنان را به‌سوی مناظری (که فقط امیال حیوانی آنان را اشباع کند) می کشاند که احکام عقل سلیم و دریافتهای فطرت ووجدان پاکشان‌را نمی‌شنوند ودرنمی‌یابند وبدین‌ترتیب خود را لعبتی‌برای خودمی‌سازند. وبا مغزخارج ازاعتدال خیال می کنند که فلك آنان رالعبتکانی‌ساخته است! که باآنان بازی کند ودردورباعی دیگرفلك ازتأثیردرحیات انسانی تبرئه می‌شود:

در گوش دلم گفت فلك پنهانی
حکمی که قضا بود ز من می‌دانی ؟
در گردش خود اگرمرا دست بدی
خود را برهاندمی ز سرگردانی

***

نیکی و بدی که در نهاد بشر است
شادی و غمی که در قضا وقدر است

با چرخ مکن حوالـه کاندر ره عقل
چرخ از تو هـزاربار بیچاره‌تر است

در رباعی اول گوینده حرکات قانونی کیهان بزرگ را سرگردانی می‌نامد! در صورتی که آنچه که از آنها مشاهده می‌شود همانطور که گفتیم: حرکات و موضع‌پذیریهای قانونی است، نه سرگردانی؛ و اگر گوینده یا گویندگان این گونه رباعیات از صفای درونی برخوردار بودند می‌فهمیدند که:

جمله اجزاء در تحرک در سکون ... نـاطـقـان کانا الیه راجعون
ذکـر تسبیحات اجـزاء نهان ... غلغلی افکنده در این آسمان
جمله اجزاء زمین و آسمان ... باتو می‌گویند روزان و شبان
مـا سمیعیم و بصیریم و هشیم ... باشما نامحرمـان ما خامشیم
خامشیم و نعرهٔ تکرارمـان ... میرود تـا پـای تخت یارمان

ولی نه برای شما،

چون شماسوی جمادی می‌روید ... آگه از جان جمادی کی شوید

جبر و اضطرار در آمدن به این دنیا و رفتن از آن

۱) آورد به اضطرابم اول ز وجود
جـز حیرتـم از حیات چیزی نفـزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود
از آمـدن و بودن و رفتن مقصود

۲) گر آمدنم به من بدی نامدمی
ور نیز شدن به من بـدی کی شدمی

به زان نبدی که اندر این دیر خراب
نه آمدمی نه شدمی نه بدمی

۳) چون آمدنم به من نبد روز نخست
وین رفتن بی مراد عزمی است درست
برخیز و میان ببند ای ساقی چست
کاندوه جهان به‌می فروخواهم شست

۴) برلوح نشان بودنیها بوده است
پیوسته قلم ز نیك و بد فرسوده‌است
در روز ازل هرآنچه بایست بداد
غم خوردن و کوشیدن مابیهوده است

۵)چون روزی وعمر بیش و کم نتوان کرد
خود را به کم و بیش دژم نتوان کرد
کار من وتوچنان که رأی من وتوست
از موم به دست خویش هم‌نتوان کرد

۶) تا خاك مرا به قالب آمیخته‌اند
بس فتنه که از خاك برانگیخته‌اند
من بهتر از این نمی‌توانم بودن
کز بوته مرا چنین برون ریخته‌اند

۷) خوش باش که پخته‌اند سودای تودی
فارغ شده‌اند از تمنای تو دی

قصه چه کنی که بی تقاضای تـودی
دادنـد قرار کار فردای تـودی

۸) آنها که به صحرای علل تـاخته‌اند
بـی او همه کـارها بپرداخته‌اند
امروز بهانـه‌ای در انـداخته‌انـد
فردا همه آن بود که در ساخته‌اند

## بررسی و نقد گروه دهم از رباعیات

بعضی از این رباعیات در مباحث گذشته مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. با این حال، مجموعاً در اینجا مطرح و تا حدود امکان آنها را بررسی و نقد می‌نماییم. بطور کلی گویندگان اینگونه رباعیات می‌خواهند بگویند: چنان که آمدن ما به‌این دنیا به‌اختیار ما نبوده و ما با جبر و اضطرار محض وارد این زندگی می‌شویم و از آن بیرون می‌رویم، همچنین همهٔ کارها و اندیشه‌ها و نیتها و سخنان ما مستند به‌اختیار نبوده و ما مجبوریم. برای بررسی مشروح مطالب مربوط به جبر و اختیار مطالعه‌کنندگان محترم می‌توانند به کتاب جبر و اختیار نوشتهٔ نگارندهٔ این سطور مراجعه فرمایند.

اینجانب نمی‌دانم آیا گوینده یا گویندگان این رباعیات مربوط به‌قضا و قدر در همه دقایق و اطراف این مسأله، که ۷۸ مبحث از آن را نگارنده این سطور در کتاب جبر و اختیار طرح و بررسی کرده‌ام، اندیشیده‌اند یا نه؟ و اگر اندیشیده‌اند به‌چه نتایجی رسیده‌اند که موجب شده با رباعیات مزبور، حساب آن همه مسائل را که ممکن است به‌صدها مسائل مهم دیگر تحلیل و تجزیه شوند، تصفیه نمایند؟ به‌هر حال آنچه که در رباعیات گروه دهم می‌بینیم، استدلال به جبر است که با استناد به عدم آزادی انسان در

آمدن به دنیا ورفتن از آن بیان شده است. درهمهٔ رباعیات هشتگانه‌این تلقی مشهود است. درمباحث گذشته اشاره کردیم که آمدن ورفتن ازروی اجبار به‌هیچ‌وجه‌مستلزم ساخته شدن اجباری دراین دنیا نیست، اگردلایل علمی ومذهبی ما اثبات کرد که در این زندگانی ازآغازرشد روانی ومغزی ازاختیاربرخوردارمی باشیم، آمدن ورفتن اجباری نمی‌تواند آن را مردود نماید وجریان زندگی آدمی ازاین قراراست که او ازقدرت مقاومت دربرابرعوامل وتصرف درانگیزگی علل به‌قدری برخوردار است که کاربه‌شخصیت وی مستند باشد که دلیل اختیاری بودن کاراست.

دررباعی شمارهٔ (۱) کلمهٔ اضطرار بکار رفته است البته منظورجبر واضطرار است. دراین شماره می گوید: باجبربه‌این دنیا آمدم وبا اکراه بیرون خواهم رفت‌و حیران مانده‌ام که این آمدن ومدتی دراین دنیا بودن وسپس رفتن چه هدفی داشته است! این مسئله که ما با اکراه ازاین دنیا می‌رویم، لازمه‌اش این است که اگرچه ما جبراً به‌این دنیا آمده‌ایم، ولی عوامل وانگیزه‌های ادامهٔ حیات‌وزیباییهای آن، به قدری است که بطورطبیعی‌نمی‌خواهیم ازآن بیرون برویم. اگر کسی چنین‌اعترافی کندکه دراین دنیاعوامل وانگیزه‌های‌خوبی برای زندگی کردن وجود دارد،ازنظر منطقی باید دراین زندگانی متحیرومرددنباشد، زیرااومی‌تواند با تجزیه وتحلیل‌آن عوامل‌وانگیزه‌هاتاحدودی به‌شناخت‌هویت‌حیات‌نزدیک‌شودو کسی که‌موفق‌به‌شناخت هویت حیات گردد، نه‌تنها دراین دنیا حیرتش برطرف خواهد گشت، بلکه بخوبی خواهد فهمید که:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

بالاترازاین خواهد فهمید که:

حباب‌وار برای زیارت رخ یار
سری کشیم و نگاهی کنیم‌وآب شویم

درر باعی شمارهٔ (۲) می گوید: اگر به‌اختیار من بود، قدم به‌این دنیا نمی گذاشتم. رد این شوخی را خود گوینده درمصرع دوم آورده و می گوید: حالا که جبراً آمده‌ام نمی‌خواهم ازاینجا بروم ومرا بااکراه ازاین زندگی بیرون می کنند! ومتوجه نشده است که زندگی دراین دنیا باید بد باشد که انسان بگوید: اگر کار به‌اختیار من بود، به‌این دنیا نمی‌آمدم واگرزندگی دراین‌دنیا بداست، چرا به‌سختی از آن دل‌می کند وبا اکراه می‌رود؟ آنچه که موجب نگرانی است، مابعدزندگی‌است.

رباعی شمارهٔ (۳) تکرار همان اجبار درآمدن و رفتن است و برای این که دربارهٔ آن‌نیندیشد وغصهٔ نفهمیدن علت آمدن ورفتن یا اندوه فرارازتکلیف ونشنیدن ندای وجدان، ازپایش درنیاورد، می گوید:

«کاندوه جهان به‌می فروخواهم شست».

رباعی شمارهٔ (۴) کارها واعمال وسخنان و فعالیتهای مغزی وروانی آدمی را مستند به‌آنچه که درلوح ثبت‌شده‌است‌نموده ومی گوید: برو که کوشش‌وغم‌خوردن ما بیهوده‌است. این معنی مستند به‌روایتی است که به‌پیغمبراکرم (ص) نسبت داده شده است که آن حضرت فرموده است: جَفَّ ٱلْقَلَمُ بِمَاهُوَ كَائِنٌ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَامَةِ (قلم آنچه راکه به‌وقوع خواهد پیوست تا روزقیامت نوشته وخشکیده است یعنی از کار فارغ شده است وآنچه که درلوح نوشته شده‌بایدواقع شود.) اولاً سند این‌روایت قطعی نیست‌وغالباً مرسل نقل شده است. ثانیاً فرض کنیم که چنین روایتی‌وجوددارد وواقعاً ازپیامبراکرم (ص) نقل شده است، ولی همین‌روایت راهمهٔ صاحبنظران و دانشمندان معتقد به‌اختیاروحتی کسانی که دربارهٔ جبرواختیارنظرات گوناگونابراز نموده‌اند، نیزدیده وآن را به‌خوبی تفسیر کرده‌اند. ازآن جمله جلال‌الدین مولوی می گوید:

هم چنین تأویل قَدْجَفَّ ٱلْقَلَمْ
بهر تحریض است برفعل اهم

پس قلم بنوشت کـه هر کاررا
لایـق آن هست تـأثیر و جـزا
کـژ روی جف‌القلم کژ آیدت
راستی آری سعادت زایدت
کرد دزدی دست شد جف‌القلم
خورد باده مست شد جف‌القلم
ظلم آری مدبـری جف‌القلم
عـدل آری برخوری جف‌القلم
تو روا داری روا باشد که حق
خود کند معزول ازحکم سبق
که‌زدست من برون‌رفت‌است‌کار
پیش ما چندین میا چندین مزار
بلکه آن معنی بود جف‌القلم
نیست یکسان‌نزد اوعدل وستم
فرق بنهادم میان خیر و شر
فـرق بنهادم ز بد هم ازبتر
بس جفا گویند شه را پیش‌ما
که برو جف‌القلم کم کن وفا
معنی جف‌القلم کی این بود
که جفاهـا با وفا یکسان شود
بـل جفاها را جفا جف‌القلم
وان وفاها را وفا جف‌القلم

رباعیات‌شمارۀ (۵) و (۶) و (۷) و (۸) بیاناتی مختلف‌دربارۀ جبراست که با تشبیهاتی گوناگون می‌تواند ذهن ساده لوحان را به‌خود مشغول بدارد. ای کاش این

گوینده یا گویندگان رباعیات، یك رباعی هم در این مسئلهٔ بسیار بدیهی می‌سرودند که: هر انسانی اگر در خود احساس قدرت کرد که خود را در کارهایی که می کند از زنجیر عوامل پست حیوانی رها کند و کارها را به‌انگیزگی اصول وارزشهای انسانی انجام بدهد و نامش را هم اضطرار و اکراه و جبر اندر جبر بگذارد، اقدام کند و معطل نشود، زیرا هیچ عاقلی مغز خود را در مناقشه‌های لفظی نمی‌فرساید. توضیح این که ما می‌بینیم انسانها کارهایی را به‌انگیزگی عوامل گوناگون صادر می کنند، مثلاً کتاب تألیف می کنند تا به‌ثروت یا مقام وشهرت اجتماعی برسند. جبریون می گویند: چه باید کرد، زیرا این اشخاص تحت‌تأثیر جبری عامل پول و یا مقام و شهرت اجتماعی قرار گرفته و کتاب را جبراً تألیف می کنند. سخن ما با این اشخاص این است که اگر هر یك از این انسانها قدرت فهم خوب وبد را داشته‌باشد و بداند که تألیف کتاب مفید، به‌انگیزگی آگاه ساختن اجتماع و پیشبرد آرمانهای معقول مردم جامعه، از آن‌جهت که نهالهای باغ خداوندی هستند، خوب است و سوداگری برای به‌دست آوردن ثروت ومقام و شهرت اجتماعی، نوعی پستی و رذالت و در نتیجه بد است، اگر قدرت دارد قدم خوب را بردارد، یعنی فقط به‌انگیزگی خدمت به‌مردم کتابی مفید تألیف کند و هزار بار فریاد بزند:

ای مردم، من تحت‌تأثیر انگیزگی خدمت به‌مردم مجبور شدم کتابی بنویسم، من مجبور بودم، و این جملهٔ «من مجبور بودم» را تا آخر عمرش تکرار کند هیچ اشکالی وجود ندارد. واگر قدرت فهم خوب و بد را ندارد و از توانایی رهایی از زنجیر ثروت، مقام و شهرت اجتماعی محروم است، ما هیچ سخنی با او نداریم. او است و وجدان و خدایش. اما قانون علیت که عده‌ای از اشخاص متفکر برای جبر استناد می کنند، می‌تواند طوری تفسیر شود که کمترین منافاتی با اختیار نداشته باشد. البته مشروح این مسئله را چنان که اشاره کردیم در کتاب جبر و اختیار مطرح نموده ایم و در اینجا فقط اشاره‌ای مختصر به این مسئله می‌نماییم.

برای صدور هر کاری از انسان علتی ضرورت دارد، نهایت امر در کارهای اختیاری، علت کار به‌جبر صد در صد نمی‌رسد و بلکه انگیزهٔ کار به وجود می‌آید، سپس

شخصیت وارد میدان کار می‌شود و بدون احتیاج به وصول انگیزه به درجهٔ علت جبری صد درصد (که در عالم طبیعت و جانداران دیگر حکمفرما است) کار را صادر می کند. به همین جهت است که دین اسلام اصرار شدید برای تقویت و تکمیل شخصیت می کند، زیرا شخصیت است که انسان را با نظاره و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار (که تعریف کار اختیاری است) موفق به کار اختیاری می‌نماید. این مسئله با این نکتهٔ مهم تأیید می‌شود که در کارهای اختیاری در هر لحظه‌ای که با فاعل کار ارتباط برقرار کنید و بپرسید آیا برای ادامهٔ کار تا لحظهٔ بعدی مجبورید؟ می گوید: نه، من با اشراف و نظاره و سلطهٔ شخصیت دو قطب مثبت و منفی کار، کار را انجام می‌دهم. باقطع نظر از تفکر علمی که با نظر به قانون «علیت» از جبر حمایت می‌شود، عده‌ای از اشخاص برای تسلیت خویشتن در برابر جنایتها و خیانت و تبهکاریهایی که در طول عمر خود مرتکب شده‌اند، متمسک به جبر می‌شوند! علم و ارادهٔ خدا را پیش می کشند که اگر خدا اراده نکرده بود، ما مرتکب آن غلطها نمی‌شدیم، اگر در علم خداوندی چنین است که من ظلم کنم و با این ظلم خودم را هم تباه کنم، باید مرتکب ظلم شوم. اینان به‌جای توبه و بازگشت به‌سوی خدا و ادای حقوق الهی و جبران حقوق مردم، فیلسوف می‌شوند! فیلسوفی که افترا به خدا و مبارزه با خویشتن و انکار از نتایج اولیهٔ آن است.

آیات الهی در قرآن مجید به اشکال مختلف اختیار انسانی را ثابت می کند مانند ۱) مسئول قرار گرفتن انسانها از اعمالشان: وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ[۱] (آنان را متوقف کنید زیرا آنان مسئولند ۲) قرار دادن هر کسی در گرو اعمال خویش: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ[۲] (هر نفسی در گرو عملی است که انجام داده است.) ۳) مذمت و توبیخ قرار گرفتن در جبر تقلید از گذشتگان و فرهنگ آنان: إِنَّا وَجَدْنَا آبَائَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ[۳] ۴) ارائهٔ طریق (هدایت تشریعی) از طرف خدا: إِنَّا هَدَيْنَاهُ

۱. الصافات، آیهٔ ۲۴.
۲. المدثر، آیهٔ ۳۸.
۳. الزخرف، آیهٔ ۲۳.

ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً[1] (ما انسان را به راه (صراط مستقیم فطرت) هدایت کردیم، تا این انسان شکرگزارمی‌شود وراه فطرت را پیش می‌گیرد ویاکفران می‌ورزد وراه ضدفطرت را طی می‌کند). ۵) همهٔ آیاتی که نعمتهای الهی راکه‌وسایلی برای انجام تکلیف ارزشی (نه‌حیوانی جبری) است، یادآورمی‌گردد: وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَارَ وَٱلْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ[2] (وخداوند برای شماگوش وچشمان و دلها آفریدباشدکه شکرگزارباشید). اگر اختیاری درکار نباشد، نمی‌توان از مردم شکرگزاری طلب کرد، زیرا مردم می‌گویند:چون علت جبری اقتضاء کرده است که آن نعمتها را به ما بدهی، طلب شکرگزاری آن هم باکلمهٔ لعل (شایدکه، باشدکه) معنایی ندارد. واگرعلت جبری اقتضاء نکرده‌است، نعمتهای مزبورنمی‌بایست‌وجود پیداکند. اما ازطرف انسانها اگرعلت جبری اقتضاء کندکه آنان شکرگزارباشند، بدون تخلف شکرگزارخواهند بود واگر علتی وجود نداشته باشد یا علت برای ناسپاسی وجود داشته باشد، آنان‌شکرخداوندی‌رانخواهندگذاشت.درهیچ یك ازاین صور«لعل» مفهومی ندارد. ۶) آیاتی که تصریح دارند: خداوند به‌هیچ کس‌وبه‌هیچ وجه ستم نمی‌کند: إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْئاً وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ[3] (خداوند هیچ ظلمی برای مردم نمی‌کند، بلکه مردمندکه به‌خود ظلم می‌کنند)؛ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ[4] (خداوند (حتی) به‌مقداروزن یك ذره هم ظلم نمی‌کند). زیراظلم‌معلول جلب نفع نامشروع یا برطرف‌کردن نیازاست‌که هیچ یك دربارهٔ خدا قابل تصور نیست. البته معنای جملهٔ اول آن نیست که‌خداوند برای جلب نفع مشروع،می‌تواند ظلم کند، زیرا جلب‌نفع‌مطلقاً برای خدا امکان ناپذیراست، زیرا مستلزم نقص‌ونیاز درخداوند است‌که هردودربارهٔ خدا محال‌می‌باشد. ودرصورتی که نفع‌مشروع‌باشد برای مردم ظلم نیست واما نسبت جلب نفع مطلقاً برای خدا چنان‌که‌گفتیم نسبت

۱. الانسان، آیهٔ ۴.
۲. النحل، آیهٔ ۷۸.
۳. یونس، آیهٔ ۴۴.
۴. النساء، آیهٔ ۴۰.

غلط است، چنانکه امام حسین بن علی علیهما السلام در دعای عرفه عرض کرده است: «خداوندا تو بی نیازتر از آن هستی که خودت به‌خودت سودی برسانی، چه‌رسد به‌این که بندگان به‌تو سودی برسانند» ۷) تأثیر ارادهٔ انسانها در اعمالی که صادر می کنند: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ... وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَ سَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً[۱] (هر کس (متاع) این دنیای زودگذر را بخواهد برای او در همین دنیا آنچه را که متعلق مشیت ما است برای کسی که بخواهیم تعجیل نموده خواستهٔ او را برمی آوریم، سپس برای او دوزخ را قرار می‌دهیم... و هر کسی که آخرت را بخواهد و برای آن بکوشد درحالی که مؤمن است، کوشش آنان مورد سپاس می باشد). در قرآن مجید بیش از ۶۰ مورد، خداوند متعال تأثیر ارادهٔ انسانها را در اعمالی که صادر می کنند، گوشزد فرموده است. اما ارادهٔ خداوندی ـ مسلم است که خداوند هر کاری را که ارادهٔ تکوینی کند، بدون اندك تخلفی، آن کار به‌وقوع می‌پیوندد و خداوند کارهای انسانی را چه خیر و چه شر ارادهٔ تکوینی نمی کند، بلکه انجام دادن کارهای نیك را دستور می‌دهد و از ارتکاب کارهای زشت نهی می‌فرماید و این دستور و نهی کشف از ارادهٔ تشریعی او می نماید. دلایل عقلی و علمی رد جبر و اثبات اختیار تا حدودی در کتاب جبر و اختیار نوشتهٔ اینجانب طرح شده است.

بررسی گروه یازدهم قضا و قدر و بررسی و نقد رباعیات منسوب به خیامی

هشت رباعی در مجموعهٔ رباعیات منسوب به‌خیامی، با تکیه به‌قضا و قدر لزوم هرگونه اعتقاد و پذیرش مسئولیت را در این زندگانی نفی می کند، ما این رباعیات را در بررسی گروه نهم تحت عنوان «(۳) قضا و قدر و جبر ماورای طبیعی در رباعیات منسوب به خیامی» آورده ایم، لذا در این مبحث با اشاره به‌شمارهٔ آنها بررسی و نقد را طرح می کنیم:

در شمارهٔ (۱) این مضمون آمده است که خداوند نیك و بد و هر آنچه که می بایست بدهد، در روز ازل به بشر داده است، غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است! این مضمون

۱. الأسراء، آیات ۱۸ و ۱۹.

را در بررسی ونقد گروه دهم آورده و مشروحاً آن را توضیح داده وانتقاد کرده‌ایم، لطفاً مراجعه فرمایید.

درشمارهٔ (۲) ازاین گروه می گوید: حقیقت جهان یك امرمجازی است، لذا نباید برای تحمل این رنج درازتن به‌خواری داد. باید تن را به‌قضا سپرد و با آنچه که قلم تقدیرنوشته است‌ستیزه نباید کرد که‌برنمی گردد. واقعا ما نمی‌دانیم که ازمغز گویندهٔ این رباعی درحقیقت ومجازچه گذشته است که دنیا را یك امرمجازی دانسته است. اگرحقیقت چیزی است که دارای واقعیت با قطع نظراز درك وذهن ما بوده باشد، دنیا دارای چنین‌واقعیتی‌است وذهن گراییهای‌جرج بارکلی، فیخته، شیلینگ، هگل، وغیرهم دربرابراحساس مستقیم ودلایل بسیارمحکم واقع گرایان، بی‌شباهت به‌شوخیهای بی‌معنی نیست.

واگرحقیقت آن است که مشمول قانون باشد، کدامین نقطه را می‌تواندراین جهان هستی پیدا کرد که قانونی‌نباشد اگرچه‌ناچیزترین نقطه بوده باشد؟واگرحقیقت آن است که استقلال داشته باشد، این جهان هستی با داشتن استقلال به‌جهت وابسته بودن به‌خداوند بزرگ، ازموجودیت حقیقی واستقلالی برخورداراست.

اگـرمنظورازحقیقت‌این است که ثابت‌باشد وتغییرات آن را دگرگون‌نکند، این معنی هم درجهان هستی وجود دارد، یعنی با این که حوادث و رویدادها بعدی متغیر در جهان نشان می‌دهد، نظم و قانون باکمال وضوح بعد ثابت آن را نشان می‌دهد، چنانکه مولوی گوید:

قـرنها بگذشت و ایـن قرن نـویست
مـاه آن ماه است وآب آن‌آب نیست
عدل آن عدل است وفضل آن‌فضل‌هم
گرچه مستبدل شد ایـن قـرن وامم
قـرنهـا بـرقرنها رفت ای همام
ویـن معانـی بـرقرار و بـر دوام

شد مبدل آب این جو چند بار
عکس ماه و عکس اختر بر قرار
پس بنایش نیست بر آب روان
بلکه بر اقطار اوج آسمان

اگرمقصود ازحقیقت این است که قابل درك وخواندن بوده باشد، آیا هیچ کتاب خواناترازاین جهان هستی سراغ دارید که صفحات خودرا باخطوط روشن برای خوانندگان ـ آری برای خوانندگان، نه‌برای کسانی که این کتاب را بالشی کرده زیرسرخود می گذارند ومی‌خوابند ـ اینقدر آشکارنشان بدهد:

گرچه مقصود از کتاب آن‌فن بود گر تواش بالش کنی هم می‌شود

درشمارهٔ (۴) و (۶)، فلك رااز تأثیردرحیات انسانی تبرئه کرده و آنرابه گردن قضا می اندازد، درصورتی که‌درچندقطعه‌از رباعیات گذشته‌فلك وچرخ‌را موردملامت قرارداده وما را بازیچهٔ دست فلك معرفی کرده است:

ما لعبتکانیم و فلك لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز

درشمارهٔ (۵) فقط همین مطلب راکه ما را می آورند ومی‌برند وراز آمدن و رفتن‌رابرای ماباز گو نمی کنند، می آورد، وپاسخ این مسئله در گذشته مطرح شده‌است.

درر باعی شمارهٔ (۷) می گوید هفتادودوسال شب و روز اندیشیده‌ام و چیزی نفهمیده‌ام! اگر آرزوی گویندهٔر باعی‌این‌بوده است که‌همهٔ حقایق جهان هستی آنچنان که برای آفرینندهٔ آنها یعنی خداوندسبحان آشکارومعلوم است، برای اوهم آشکار ومعلوم باشد، این ساده لوح اشتباه کرده است، زیرا اگربه‌جای هفتاد و دوسال‌هفتاد ودومیلیارد سال هم می‌اندیشید، بازبه‌جایی نمی‌رسید، زیرا دانستنیهای ماباوسایل و هدف گیریهایی که دراختیارداریم محدود ونسبی می‌باشند. بااین حال چنان که در گذشته اشاره کردیم، این دانستنیهای محدود ازدریافتهای بسیارفراگیروعمیق که از

اعماق فطرت انسانها برمی‌آید، چنان روشن وصیقلی می‌گردد که انسان‌را از آرامش بسیار باعظمت روحی برخوردارمی‌نماید. وقتی که برای یك انسان این دریافت با عظمت رخ می‌دهد که اودریك آهنگ بسیارپرمعنی شرکت کرده است، محدودیت شناخت ابزاربه‌وجود آورندهٔ این آهنگ هیچ‌ضرری به‌حال اووارد‌نمی کند. هنگامی که یك انسان این دریافت والا را دارا شود که ارزش انسان به‌جهت وابستگی او به مشیت بالغهٔ الهی است ازمحدودیت معلومات خویش دربارهٔ کیفیت وکمیتهای ارزشهای انسانی، احساس رنج وسرگردانی نمی کند.

زبانی گویا به: وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً[1] (وبگو ای پروردگارمن، برعلم‌من بیفزا) ازقلبی خبرمی‌دهد که با ذکرخداوندی به‌مقام اطمینان رسیده است: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ[2] (هشیارباشید با یاد خداوندی دلها آرامش پیدا می کند). این زبان و قلب ازعقلی خبرمی‌دهند که با فروغ الهی اشراف به‌هستی پیداکرده است:

عقل مابرآسیا کی اعتلا کردی چنین     گرنه عقل مردمی از کل خویش اجزاستی

درشمارهٔ (۸) می گوید: اگرقدرت تصرف درلوح ازلی را داشتم، شادی را فراگیروغم را ریشه‌کن می کردم! این گوینده نمی‌داند که اگرچنین قدرتی داشت، آنچه که ضرورت داشت، این‌بود که اولاً اختیارلوحه‌را باید به‌دست بگیردوسپس لوحه را چنان بنویسد که جهان خلقت دگرگون شود، ماده و مادیات یاتزاحم آنها با یکدیگر واحساسات گوناگون انسانی ازبین برود!

پاسخ اصلی گفتهٔ چنین اشخاص‌این است که غمها بطور کلی برسه نوع عمده تقسیم می گردند مانند شادیها که برسه نوع عمده تقسیم می‌شوند:

۱) غم و شادی طبیعی محض، ۲) غم و شادی روانی، ۳) غم وشادی روحانی عالی. اما غمها و شادیهای طبیعی‌محض که عوامل به‌وجود آورندهٔ آنها در طبیعت عینی وغرایزطبیعی انسانها تعبیه شده است، به‌جهت تناوب ودگرگونی که

۱. کهف، آیهٔ ۱۱۴.
۲. رعد، آیهٔ ۲۸.

دارند، انسان را دراحساس سقوط مطلق (درهنگام غم هرچند که شدیدباشد)غوطه‌ورنمی‌سازند، چنان که دراحساس انبساط مطلق (درهنگام شادی هرچند که شدید باشد) فرونمی‌برند. ازیك جهت می‌توان گفت: عوامل به‌وجودآورندهٔ غمها به‌اضافهٔ حکمتهای عالی‌تری که دارند، مانند تربیت وتهذیب نفس و کیفرخطاها و غیرذلك، می‌توانند شادیها را هم معنی ببخشند وآنها را قابل دریافت نمایند.

غمها وشادیهای روانی که ناشی ازعوامل‌وانگیزه‌های روانی مانند جهل‌وعلم، اسارت درجبرو آزادی وغیرذلك• درصورتی که‌روان انسانی‌تقویت شودوشخصیتش رشد یافته باشد، بدون تردید نه‌فقط‌درموقع هجوم عوامل غم واندوه‌احساس‌شکست وسقوط نمی کند، بلکه حتی می‌تواند ازتلخی غمهای طبیعی محض نیزبکاهد وآنها را قابل تحمل‌بسازد، اما غمها وشادیهای روحانی که‌نصیب انسانهای رشد یافته‌وقرار گرفته درجذبهٔ‌کمال می گردند، ازعالی‌ترین آرمانهای آن انسانها می‌باشند که‌متأسفانه درهردوران ودرهرجامعه‌ای دراقلیتند.

شادیهای روحانی همان سروروانبساط وابتهاجهایی است که ازطی مراحل والایی که روح انجام می‌دهد به‌وجود می آیند. این‌شادیها به‌هیچ وجه قابل مقایسه باآن دوقسم شادی طبیعی محض وروانی نمی‌باشند. شاید بتوان گفت: اصلاً این شادی روحانی به‌جهت عظمتی که دارد باآن دوشادی روانی وطبیعی‌محض اشتراك درماهیت ندارند.

به همین ترتیب غم واندوه‌های روحانی عالی به‌جهت ارزش وعظمتی که دارند، قابل مقایسه با غم واندوه‌های‌طبیعی‌وروانی نمی‌باشند. درچند بیت زیردقت فرمایید :

ندهی اگر به او دل به چه آرمیده باشی

نگزینی ارغم او چه غمی گزیده باشی

(ملامحسن فیض کاشانی)

آب حیات منست خاك سر کوی دوست
گردو جهان خرمیست ماوغم روی دوست
(سعدی)

ترسم بروم عالم جان نادیده | بیرون روم از جهان، جهان نادیده
در عالم جان چون روم از عالم تن | در عالم تن عالم جان نادیده

آیا ترس وغمی که ناشی از اشتیاق شدید به دیدار محبوب وجریان روزگار هجران است می تواند با غمهای طبیعی مانند فقدان ثروت قابل مقایسه باشد؟ آیا ترس و اندوهی که ازعدم شناخت وازناآشنایی جهان هستی که سالیان عمررا در آن زندگی کرده واحساس می کنیم که آهنگ فوق العاده باعظمتی در آن نواخته می‌شود، باترس واندوه ازگم شدن مقداری پول که قابل جبران است ویا قابل جبران نیست ولی حیات را به‌خطر نمی‌اندازد، یکی است؟

حقیقت این است که همانطور که در گذشته اشاره کردیم: گوینده یا گویندگان این نوع رباعیات ازسطوح ابتدایی درك شدنیها تجاوزنکرده‌اند.

**آیا قضا وقدردست وپای انسان را بسته است؟**

برگردیم به مسئلهٔ قضا وقدر. فلاسفه ومتکلمین و مفسرین درتفسیرو حدود و مختصات این دومفهوم مباحثی فراوان مطرح نموده‌اند. فقط برای قضا حدودده‌معنی ذکر کرده‌اند، ولی معانی که برای قدر گفته شده است، دارای جامع مشترکی است که می‌توان گفت: همان هندسه (اندازه) و نقشهٔ منظمی است که ازقضاء درپهنهٔ عالم هستی تحقق پیدا کرده‌است. آسیبی که ازنفهمیدن معنای واقعی قضا وقدردراسلام و دیگر ادیان الهی به معارف ماورای طبیعی وارد شده‌است بسیار بزرگ است وچه آسیبی بزرگترازاین که عده‌ای از ناآگاهان را وادارساخته است که بگویند اندیشهٔ قضا و قدر موجب می‌شود که انسان خود را دست بسته تسلیم حوادث روزگاران

بنماید و چنین ملتی نمی‌تواند در این دنیا حرکتی به‌سوی سعادت خویش و دیگران داشته باشد. این اعتقاد دربارهٔ قضا و قدر که باید گفت: از دیدگاه اسلام از عوامل محرك انسانها می‌باشد، صد درصد غلط است. در توضیح این معنی، مطالبی را در کتاب جبر و اختیار (از صفحهٔ ۲۴۹ تا ۲۵۸) می‌آوریم:

«علت این اعتقاد (قضا و قدر حرکت را از انسان سلب می‌کند) را در غربیها می‌توان در عدم اطلاع از ادیان مخصوصاً دین اسلام جستجو نمود، در حالی که سبب چنین اعتقاد باطل را در افکار شرقیها به‌اضافهٔ عدم اطلاع از مواد دینی خود در نکبت و ادباری که به‌جوامع آنها رو آورده است می‌توان جستجو کرد. این مسئله از جنبهٔ تاریخی تقریباً اثبات شده است که هر فرد یا جامعه‌ای که نتوانست یا نخواست که به آرمانهای مادی و معنوی خود برسد، خود را با کلماتی از قبیل قضا و قدر و سرنوشت و شانس و تصادف و اتفاق تسلیت می‌دهد، همین مضمون را پیغمبر اکرم (ص) چنین فرموده است: «دورانی برای این امت پیش می‌آید که مرتکب معاصی و تبهکاری می‌گردند، و برای توجیه این سقوط و تبهکاری، می‌گویند: قضا و قدر خداوندی چنین اقتضا می‌کرد، اگر چنین اشخاصی را ملاقات کردید به‌آنها برسانید که من از آنها بیزارم.»[۱]

بعضی از شعرای ما شرقیها در این باره دو پهلو رفتار کرده‌اند، گاهی چنان مسئلهٔ قضا و قدر را به‌میدان کشیده و آن را حاکم مطلق قرار داده‌اند که اصلاً راهی برای حرکت آزاد انسان باقی نگذاشته‌اند.

انوری می‌گوید:

اگر محول حال جهانیان نه قضاست

چرا مجاری احوال برخلاف رضاست؟

بلی قضاست بهر نیك و بد عنان کش خلق

بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطاست

۱. الصراط المستقیم، زین الدین البیاضی، ص ۳۲.

هزار نقش برآرد زمانه و نبود
یکی چنان که در آیینهٔ تصورماست

صائب می گوید:

شبنم نکرد داغ دل لاله را علاج
نتوان به‌گریه شست خطسرنوشت را

حافظ می گوید:

رضا بداده بده و ز چنین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشادند

ونیزمی گوید:

در کوی نیك نامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را

با این حال می گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند
هر قدر ای دل که توانی بکوش

از آن طرف سعدی می گوید:

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود
مزد آن گرفت جان برادر که‌کار کرد

ومی گوید:

گرچه تیر از کمان همی گذرد
از کماندار بیند اهل خرد

ناصرخسرو می گوید:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
برون کن زسر باد خیره سری را
بری دان ز افعال، چرخ برین را
نکوهش نشاید ز دانش، بری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلك چشم نیك اختری را

این شاعران دربارۀ نسبت کارهای انسانی به عوامل خارج ازاختیار مطالب متضادی را گفته‌اند،وچون شخصیتهای بزرگی بوده‌اند، لذا رهبری افکارراتااندازۀ قابل توجه به‌عهده گرفته‌اند، مخصوصاً تأثیر آنان درافکارسطحی، که قدرت تشخیص حقایق ازخیالات را نداشته‌اند زیادتربوده است، به‌هرحال اعتقاد به‌قضا وقدر و سرنوشت به‌مفهومی که درافکارمعمولی رسوخ پیداکرده است، یکی ازعوامل سقوط وبدبختی فردی واجتماعی می‌باشد، ما تا آنجاکه بتوانیم دربارۀ قضا و قدر الهی مطالبی را بیان می کنیم، تا شاید دربرطرف ساختن این موهومات وخیالات بیجا اثری داشته باشد.

مطلب یکم) قضا درآیات قرآنی به هفت معنی استعمال شده است: علم، اعلام، حکومت، حتمیت، تکلیف، آفریدن، اتمام، معانی دیگر را می‌توان به این مفاهیم ملحق ساخت.

اما قضا به‌معنای علم واعلام (دانستن وخبردادن) اصلاً به‌عوامل فعالیتهای انسانی ارتباطی ندارد، چنان‌که درمباحث گذشته مشروحاً بیان نموده‌ایم. اما امر و تکلیف، با در نظرگرفتن این‌که خداوند بایستی وسایل تکامل انسانی را خواه از جنبۀ فردی وخواه ازجنبۀ اجتماعی برای انسانهاپیشنهاد فرماید، ربطی به‌اجبارانسان ندارد، بلکه امروتکلیف، به‌توسط عقول وپیغمبران، عامل محرك انسانهابرای‌فعالیت می‌باشند.

پس می‌توان گفت که: قضای خداوندی این است که با دستورات و تکلیف

مناسب راه صلاح وفساد انسانها را مشخص فرماید، ولی چنان که گفتیم این خواست خداوندی نه‌تنها دلیل جبر نیست، بلکه دلیل لزوم تلاش بااختیار نیز می باشد، زیرا اگر اختیاری در کار نبود، اصلاً تکلیف مفهومی نداشت، چنان که برای جمادات و گیاهان وحیوانات غیر از جریان طبیعی خود، تکلیفی وجود ندارد. اما قضا به‌معنای حکومت، صفتی است که مخصوص به‌خداوند نبوده بلکه هرجامعه و ملتی برای خود حاکم دارد، که حق را از باطل تفکیک می کند، نهایت این است که حکام و قضات بشری، ممکن است تحت تأثیر اغراض شخصی قرار بگیرند یا حد اقل اشتباه کنند، درصورتی که خداوند بزرگ، به‌جهت عدالت ودانایی وبی‌نیازی مطلق خود محال است که مخالف واقع حکومت نماید: «وَٱللَّهُ يَقْضِي بِٱلْحَقِّ»[1] (خداوند قضاوت به‌حق می کند). اما قضا به‌معنای حتمیت و آفریدن، درهیچ یك از آیات قرآنی به کارهای اختیاری انسانها مربوط نبوده، بلکه قضا به این معنی، همیشه به آفرینش دستگاه طبیعت و آثار طبیعی کردارهای انسانی مربوط می‌باشد وبه‌عبارت روشن‌تر، کلمهٔ قضا که در آیات قرآنی درحدود ۶۰ مورد بامشتقات مختلف، استعمال شده. درهیچیك ازاین موارد کوشش وفعالیتهای اختیاری انسان را با قضا وقدرمربوط نفرموده است. یعنی شما در هیچ یك از آیات قرآنی نخواهید دید که بگوید:

چون مقتضای قضا وقدراین بود که فلان شخص یا فلان ملت، ظلم به‌خود یا به‌دیگران نمایند، به‌این جهت آنان ظلم نمودند، ویا آیه‌ای به این عنوان پیدا کنید که بیمار برای بهبودی‌خودبه طبیب مراجعه نکند، زیراقضاو قدر خواسته است که او بیمار بماند. یاملتی که درنتیجهٔ نادانی وستم کاری ــ که‌به‌سقوط منجرخواهدگشت ــ کاری را برای اصلاح حال خود انجام ندهند، زیرا اقتضای قضا وقدرخداوندی این است که آن جامعه ساقط گردد واگر کسی به‌قرآن چنین نسبتی بدهد، یا نادان است، یا غرض‌ورز. بلی نتیجهٔ تبهکاری وبطالت ونادانی، که معلول بی‌لیاقتی، یاسود-پرستی انسانی است، درجهان هستی منعکس خواهد شد. چنان که درعلم‌خداوندی هم منعکس است.

۱. غافر، آیهٔ ۲۰.

عمده دلیل این که خداوند کارهای اختیاری انسانها را در قضا و قدر تثبیت نفرموده است، این است که اگر خداوند با قضا وقدر کارهای اختیاری ما را ثبت کرده است، ناچار آنها را خواسته است، زیرا بدون اراده ومشیت قضا وقدر تثبیت نمی گردد، در صورتی که در مباحث گذشته مشروحاً بیان نمودیم که خداوند کارهای ما را تحت اراده ومشیت تکوینی خود قرار نداده است. ممکن است گفته شود: خارج بودن کارهای اختیاری انسانها، از حیطهٔ قضا وقدر خداوندی، با سیستماتیك بودن جهان هستی منافات دارد. می گوییم این احتمال، توهمی بیش نیست، زیرا کارگری که در یك کارگاه سیستماتیك از روی اختیار کاری را انجام می دهد، هیچ گونه اختلالی در مجموعهٔ هماهنگ آن کارگاه به وجود نمی آید. این مسئله را در گذشته مشروحاً بیان نموده ایم، ودر آینده نزدیك نیز متذکر خواهیم گشت.

مطلب دوم) از بیانات گذشته می توان برای قضا، این تعریف را قبول نمود. قضا عبارت است از سیستماتیك شدن جهان هستی که با ارادهٔ خداوند جلت عظمته انجام گرفته است، واین قضا به کارهای اختیاری انسانها ارتباطی ندارد. اگرچه نتایج آنها، در مجموعهٔ هماهنگ، منعکس می گردند.

مطلب سوم) برای تثبیت قطعی مطالب گذشته، واین که اسناد دادن کارهای اختیاری انسانها به قضا و قدر مخالف مشیت خداوند است، صدها آیهٔ قرآنی را می توان در نظر گرفت. آیات با صور مختلفی کوشش و سعی وفعالیتهای انسانی را تمجید می کند و کسانی را که تبهکاریهای خود را به مشیت وقضای خداوندی مستند می کنند به شدت توبیخ می نماید: آیهٔ «وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن شَىْءٍ»[۱] (اگر خداوند می خواست ما غیر از او نمی پرستیدیم) را به یاد بیاوریم، در این آیه خداوند مردم را توبیخ می کند که چرا تبهکاری خودتان را به گردن من می اندازید؟

احمد بن حنبل و عده ای دیگر نقل کرده اند، روزی سارقی را پیش عمر بن الخطاب آوردند، عمر گرفت: چرا سرقت کردی؟ سارق گفت: قضا و قدر خداوند

۱. النحل، آیهٔ ۳۵.

چنین اقتضا می کرد. عمراولاً سی تازیانه به اوزده سپس حد سرقت را جاری کرد و گفت: حد برای سرقت وسی تازیانه برای افترا به‌خداوند.

مطلب چهارم) صحیح است که انسان درزندگی خود، آنچه راکه‌می‌خواهد چنین نیست که همهٔ آنها را انجام دهد، وبه‌عبارت ادبی:

برد کشتی آنجا که خواهد خدای
وگر جامه بر تن درد ناخدای

مَاكُلُّ مَا يَتَمَنَّى ٱلْمَرْءُ يُدْرِكُهُ
تَجْرِي ٱلرِّيَاحُ بِمَالَا تَشْتَهِي ٱلسُّفُنُ

به‌نظرما درمسئلهٔ انسانها، این نکته‌بااهمیت‌ترین نکاتی است که بایستی‌مورد توجه قراربگیرد، هیچ گونه جای تردیدنیست که‌خواسته‌های انسانی درامتدادزندگی همیشه برآورده نمی‌شود. انسان مقاصدی را تعقیب می کندودرمقدمات ووسایل آنها غایت‌کوشش را به‌جا می‌آورد. ولی نه‌تنها به‌آن مقاصد نمی‌رسد، بلکه‌گاهی مانند تشنه‌ای است که برای رفع عطش، به‌رودخانه‌ای رومی آورد ودرهمانجا غرق می‌شود وهمان وسایل ومقدمات باعث دوری اوازمقصد می‌باشد، وبه عبارت ادبی، به‌قول مولانا:

از قضا اسکنجبین صفرا فزود — روغن بادام خشکی می‌نمود

آیا دراین حوادث، قضا ودست خداوندی درکارنیست؟ آیا انسان در این حوادث بی‌اختیارنیست؟

می گوییم مقدمهٔ اول صحیح است، زیرا محسوس است که عوامل مجهول خارجی، آنچنان با خواسته‌های ما به‌مبارزه برمی‌خیزند وآنها را خنثی می کنند که حتی احتمال آنها را نیز درذهن خود نمی‌یافتیم.

این گونه تضاد با خواسته‌ها، حتی به‌انسان درحال انفراد هم منحصر نیست، بلکه جوامع بشریت هرمقدارهم دقیق‌ترین سیستم را دارا بوده باشند، به این تضاد مبتلا هستند. وهمین قضیه باعث شده است که بعضی ازمتفکرین بگویند: یك عامل مجهول تمام حوادث جزئی و کلی جهان وانسان را رهبری می کند، مانند اوزوالد اشپنگلر وغیره.

پس دراین مسئله بایستی دوعامل مهم را درنظر گرفت:

الف) این که درتمام‌دستگاه طبیعت علتی‌بی‌معلول ومعلولی بی‌علت‌نمی‌باشد. (نهایت این است که شرط هم سنخ بودن علت ومعلول درهمهٔ شؤون زیربنایی و روبنایی طبیعت ضرورت ندارد.)

ب) محدود بودن وسایل ادراك انسانی است دربارهٔ هردوقلمروانسان‌وجهان حقیقتاً وبدون مبالغه مقدارشناسایی ما بی‌اندازه محدود است، بلکه معلومات ما در بارهٔ وجود خود، که نزدیکترین اشیاء به‌ماست متأسفانه خیلی نارساست، این حقیقتی است که‌چه‌امروزوچه‌دیروز تمام‌متفکرین‌عالی مقام‌شرقی‌وغربی به‌آن اعتراف دارند.

با درنظر گرفتن این دوعامل منطقی، روشن است که خواسته‌ها وتمایلات ما آنچنان که انتظارداریم‌عملی نخواهندگشت،ولی هیچ کدام ونه‌مجموع‌این‌دوعامل، کوچکترین دلیل برمجبوربودن انسان نخواهند بود، زیرا پس‌از آن که ما با ادلهٔ قطعی ثابت‌کردیم که انسان ازنیروی اختیاربهره‌مند می‌باشد این اختیارر ابامحدود بودن شعاع کارهای اختیاری انسانها نمی‌توان نادیده گرفت.

وبه‌عبارت روشن‌تر، دلیلهایی که‌برای‌اثبات اختیارمطرح کردیم‌مستلزم‌اثبات نامحدود بودن اختیارنیست، ما می‌دانیم که اختیارانسان درمقابل سایرعوامل‌برونی ودرونی محدود است ولی اختیاری وجود دارد ودرعین حال محدود است.

فرض کنیم عده‌ای تیرانداز، ازنقاط مختلف هدفی را مشخص نموده و می‌خواهند با تیرآن هدف را بزنند وچنین فرض کنیم که آن تیراندازان همدیگر را نمی‌بینند. آنان تیراندازان خوبی هستند، و هدف برای همهٔ آنان قابل اندازه‌گیری

می‌باشد، وسایل تیراندازی را هم کاملاً دراختیاردارند. این عده شروع به‌تیراندازی می‌کنند. با ملاحظهٔ جمیع عوامل و پدیده‌های مربوط، بایستی تیرها به‌هدف اصابت کند، ولی چون آن تیراندازان یکدیگررا نمی‌بینند، تیری ازیك طرف به‌سوی هدف رها می‌گردد، ازطرف مقابل تیردیگری به‌همان هدف متوجه می‌شود، ایـن دو تیر دروسط راه، با یکدیگرتصادم نموده ازوصول خود به‌هدف جلوگیری می کنند. در این مثال ازآن جهت که تیربه‌هدف نرسیده است کوچکترین مخالفتی با قانون علت ومعلول وجود ندارد، زیراکوچکترین تخلفی ازقوانین تیراندازی رخ نداده است، هدف جای خود را عوض نکرده است، فقط چیزی که هست این است که ایـن دو تیرانداز، عامل تصادم دوتیررابایکدیگرمحاسبه نکرده‌اند، یعنی آنهااحتمال‌نداده‌اند که ممکن است تصادمی برای آن دوتیرپیش بیاید یا ممکن است یقین کرده باشند که اصلاً مانعی درکارنیست. ملاحظه‌می‌شود که دراین‌مثال، هیچ گونه خلاف‌قوانین طبیعی وانسانی صورت نگرفته است، حوادث جاریه درانسانها وطبیعت، گاهی بـه شکل مزبوردرمی‌آیند، مردم‌سطحی آن راشانس وبخت واتفاق می‌نامند، درصورتی که‌کوچکترین اتفاق، به‌معنای تصادف‌درهیچ یك ازحوادث انسانی وطبیعی وجود ندارد. بارش ابر بر دره واترلودرژوئن سالی که ناپلئون به‌واترلولشکرکشی‌می‌کرد، بطوری که آن دره را به‌دریای گل مبدل ساخت کوچکترین خلافی نسبت بـه قوانین طبیعت انجام نداده است، زیرا ابری که دارای بارش است بامساعدت هوا خواهد بارید، اگرزمین خاك‌نرم باشد، آن را به‌گل مبدل خواهد ساخت واگراشیاء سنگین ازروی آن‌گلها عبور کنند، درآن فرو خواهند رفت، مـی‌خواهد سرباز و اسبهای ناپلئون باشد، یا قلوه سنگی که ازدامنه کوهی بـه آنجا بغلطد. همچنین زود رسیدن سرمای روسیه که ناپلئون را باحالت شکسته به‌مراجعت مجبور ساخت، هیچ گونه مخالف قانون طبیعت نبود بلکه آنچه‌واقعیت‌دارد این است که به‌جهت‌محدود بودن‌افکارانسانی، عوامل زیادی درصفحهٔ‌محاسبهٔ انسان نمودارنمی گردندودرنتیجه تمام خواسته‌ها واراده‌های اورا نقش برآب می کنند.

واگر مامعنای قضاوقدروسرنوشت را، اینسان درنظربگیریم، که‌خداوندبزرگ، دردستگاه پهناورهستی، میلیاردها عوامل وپدیده‌ها را به‌جریان انداخته است، واین عوامل وپدیده‌هاگاهی برای‌انسان روشن وگاه دیگر، تحت محاسبه‌قرارنمی گیرند، مفهوم صحیحی را برای قضا وقدروسرنوشت پیداکرده‌ایم. این گونه‌تفسیر، دربارهٔ قضاوقدر، نه‌تنها انسان را درکارهای خود، مجبورنمی کند، بلکه اورا وادار می کند درراه افزایش معلومات خودبکوشد، تا بتواند هرچه بیشترآنهارا تحت محاسبه در آورده، درزندگانی خود، باموفقیت بیشتری‌روبروگردد،وهرمقدار که ناتوان‌وعاجز باشد، درهمان مقدارمجبوربوده وکوچکترین مسئولیتی نخواهد داشت: «لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا»[1]

ازتمام ملاحظات این مبحث روشن شدکه مسئلهٔ قضا و قدر، آزادی انسان را درکارهای اختیاری سلب نمی کند، وانسان را نه‌تنها ازتلاش دررسیدن به‌زندگی صحیح جلوگیری نمی کند،بلکه می تواند عامل‌خوبی برای تشدید فعالیتهای‌انسانی باشد، وکسانی که ازاصول ومدارك اسلامی اطلاع دارند، می‌دانندکه اسلام بااین که قضا وقدررا قبول می کند، درعین‌حال غایت کوشش‌را برای تنظیم زندگی‌مادی ومعنوی دستور می‌دهد.

اما قدر، که بامشتقات‌مختلف‌استعمال‌می گردد، عبارت است‌ازجنبهٔ‌سیستماتیك بودن جهان هستی، ودرحقیقت نسبت قضا به‌قدرنسبت‌کاراست به‌نتیجه،فعل‌خداوند، قضا وشکل جریان دستگاه هستی قدرمی‌باشد. زیرا قضا چنان‌که گفتیم، حقیقت خالقیت خداوند است. یعنی قضای خداوندی اشاره به‌این است که‌خداوند آفرینندهٔ دستگاه منظم وسیستماتیك جهان هستی است، وقدرنتیجهٔ خالقیت اواست که‌درروی تمام موجودات هستی نقش بسته است واین‌است‌معنای آیهٔ شریفهٔ «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ.»[2]

درقرآن مجید در۱۲ مورد، کلمهٔ قدربطوردقیق وبدون کوچکترین تأویل،به

۱. البقره، آیهٔ ۲۸۶.
۲. الرعد، آیهٔ ۸.

همان معنای ریاضی بودن وهماهنگ بودن‌جهان هستی می‌باشد مانند: «إِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ».[۱] (ماهمه چیز را باندازه‌ای معین آفریدیم)

«وَلَمْ یَکُنْ لَهُ شَرِیکٌ فِی الْمُلْکِ وَخَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِیراً»[۲]

(وبرای خدادر ملك شریکی نیست و خداوند همه چیزرا آفریدو آنـرا بـا اندازه‌ای معین قرار داد) وهیچ یك ازاین آیات کوچکترین دلالتی بـراین ندارد که کارهای اختیاری انسانها ناشی از اختیار نبوده، بلکه ناشی ازقدرمی‌باشد. یك آیه در سورهٔ الاحزاب بدین قرار است:

«سُنَّةَ اللَّهِ فِی الَّذِینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَکَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً»[۳] مورداین آیه‌زینب دختر جحش‌است، که زن‌زیدبن حارثه‌بوده است. پس‌از آن که‌زید، بارضایت‌خود زینب‌را طلاق‌دادو پیغمبراکرم‌زینب رابه‌ازدواج درآورد، خداوند ـ پس‌ازبیان این داستان ـ می‌فرماید این‌قضیه مطابق سنت گذشتگان‌و قضاوقدر خداوندی است، نه‌این که این قضیه مطابق قضاوقدربایستی به‌طوراجبارانجام‌بگیرد، زیرا چنان که درتفسیرقضا گفتیم، دخول کارهای ارادی‌بدون این که‌بااجبار خداوند باشد، دردستگاه سیستماتیك‌هستی، منافاتی با هماهنگی جهان ندارد. ازپیغمبراکرم(ص) پرسیدند: آیـا حوادث جهان هستی تثبیت شده است؟ فرمود: «ما میان تثبیت شده وتثبیت نشده قـرارگرفته‌ایم»[۴]

همین مضمون را ازکنفوسیوس چنین نقل می کنند:

«مرد شریف و آزاده‌همواره آرام‌وبردباراست، زیرا احکام خلقت‌وضرورت حادثات جهان را می‌شناسد، ولی مرد عامی درهمهٔ کارها، تنها بازی طالع واتفاق را می‌بیند، وازاین روپیوسته گرفتاردلتنگی وخشم وآشفتگی است.»[۵]

ازآن طرف درهمین مدرك می گوید:

۱. قمر، آیهٔ ۴۹.
۲. فرقان، آیهٔ۲.
۳. احزاب، آیهٔ ۳۸.
۴. جبرواختیار، خواجه نصیرطوسی، ص۲۸.
۵. منتخب ازمکالمات کنفوسیوس.

«کسی که اراده آسمان را نمی‌شناسد او آزاده نیست. کسی که آداب‌ورسوم زندگی را نمی‌شناسد، نمی‌تواند پایهٔ محکمی برای زندگی داشته باشد.»

اگرمقصود کنفوسیوس، ازعبارت اولی، جبرخالص بود، نمی‌توانست‌عبارت دومی را بگوید، زیرا شناخت آداب ورسوم زندگی، برای پایه ریزی زندگانی که‌کارخود انسان است، با جبرسازگار نیست.

البته عقیده‌به قضای‌الهی‌یااراده‌ٔ آسمانی، برای‌ما درمقابل‌ناملایمات‌وفشارهای زندگی درآن‌موارد که نتیجهٔ حرکات اختیاری ما نمی‌باشد، منطقی‌ترین وسیلهٔ آرامش‌هم خواهد بود.

آناتول فرانس می‌گوید:

«قدرت ونیکوکاری ادیان است که به‌آدمی علت وجود وعواقب‌کار را تعلیم می‌دهد. وقتی که ما اصول عقاید فلسفهٔ الهی را طرد نماییم، چنان که تقریباً ما همه دراین عصرعلم و آزادی فکر، چنین می کنیم، وسیلهٔ دیگری باقی نمی‌ماند که بدانیم چرا به‌دنیا آمده‌ایم؟ وبه‌چه کاربدین جهان قدم‌گذاشته‌ایم؟ رازسرنوشت، ما جملگی را دراسرارنیرومند خود احاطه‌کرده است، وواقعاً باید به هیچ چیزنیندیشیم تا ابهام غم‌انگیززندگی رااحساس نکنیم ودرجهالت مطلق، ازعلت وجودی ماست که ریشهٔ غم‌واندوه ماوجود دارد. آلام جسمی وروحی شکنجه‌های روح واحساسات،سعادت وخوشبختی سفلگان، نکبت وادباردرستکاران همهٔ اینها بازقابل تحمل می‌شد، چنانچه به‌فلسفهٔ آنها پی می‌بردیم و به یك مشیت الهی معتقد بودیم، شخص مؤمن‌از شکنجه‌ها وعذابهای روحی خود لذت می‌برد... حتی گناهان وخطاهایی که ازاوسر می‌زند ازوی سلب امید نمی کند، اما دردنیایی که هرگونه شعلهٔ ایمان خاموش شده درد ومرض حتی معنای‌خودرا ازدست‌داده ودیگربجزشوخیهای زشت‌ومسخرگیهای شومی تلقی نمی‌شود.۱»

اگربه‌نظرشما چنین برسد، که این کلمات ازگفتهٔ‌گذشتگان است و باید دید: امروزیها که بانیان تمدن!هستند چه می گویند؟ باید درنظر گرفت که مسئلهٔ گذشته را

۱. باغ اپیکور، ص۳۱.

که آناتول فرانس دربارهٔ علت وحکمت زندگی نموده ومی گوید: اگرمابه‌یك ارادهٔ الهی معتقد نباشیم زندگی چیزی غیرازمسخره نیست، ازقدیم‌ترین دورانهادردسترس ما قرارمی گیرد. ناصرخسروپیش‌ازاین گفته است:

روزگار و چرخ و انجم سربسربازیستی
گـر نه این روز دراز دهـررا فرداستی

درهمین روزهای فعلی نیزژان فوراستی اقتصاددان‌برجستهٔ قرن بیستم‌می گوید: «این ترقی وپیشرفت درعین حال سرگشتگی بشررا نیز افزایش داده است، همان طورکه میزان خودکشی در کشورهایی‌ماننده‌سوئدهرروزبیشترمی‌شود،درحالی که این نسبت درکشورهای توسعه نیافته کمتراست، هرچه ترقی بیشتر می‌شود ایـن سؤال برای اومطرح می‌شود: که چرا به‌دنیا آمده وچرا باید بمیرد؟ منظور ازایـن آمدن ورفتن چیست؟»

وما می گوییم: روی تمام مطالعات که دربارهٔ جهان هستی و زندگی انسانی انجام‌گرفته است، اگربه یك مشیت خدایی قائل نباشیم، محال است که سؤال‌مزبور بطورصحیح جواب داده شود، ویاکاری کنیم که اصل این سؤال به فکـربشرخطور نکند. پس مسئلهٔ قضا وقدر، نه تنها محذوری برای‌کارهـای اختیاری انسانها ایجاد نمی کند، بلکه بزرگترین وبا اهمیت‌ترین سؤال ما را هم جواب می‌دهد.

خداوندا، ما دراین‌زندگی تاحد توانایی خوددراصلاح حال فردی‌واجتماعی خودکوشش خواهیم نمود، ودرعین حال‌محاسبهٔ تورا درروی تمام‌کارهای‌جزئی و کلی‌که انجام می‌دهیم ، تصدیق خواهیم کرد . و از ناملایمات تا آنجاکه مربوط به‌مشیت تواست وازحدود اختیارما خارج است یأس وناامیدی به‌خود راه‌نخواهیم داد.»[۱]

۱. پایان نقل ازکتاب جبرواختیار (ص۲۴۹ - ۲۵۸).

حرکت وفنای موجودات وگذشت عمرومحوشدن زیباییها

۱) با یار چو آرمیده باشی همه عمر
لـذات جهان چشیده بـاشی همه عمر
هم آخر کار رحلتت خواهـد بـود
خوابی باشی که دیده باشی همه‌عمر

۲) اکنون که ز خوشدلی بجز نام‌ماند
یك همدم پخته جز می خام نماند
دست طرب از ساغر می بـاز مگیر
امروز که در دست بجز جام نمانـد

۳) افسوس کـه نامـهٔ جوانی طی شد
وان تـازه بهار زنـدگانی طی شد
حالـی که ورا نـام جـوانـی گفتند
معلوم نشد کـه او کی آمد کی شد

۴) افسوس که سرمایه زکف‌بیرون‌شد
در پای اجل بسی جگـرهـاخون شد
کس نامد از آن جهان که پرسم ازوی
کاحوال مسافران دنیا چـون شد

۵) یك چند به کودکی به استادشدیم
یك چند به استادی خود شاد شدیـم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید
از خاك بـرآمدیـم و بـرباد شدیـم

۶) یاران موافق همه از دست شدند
در پای اجل یکان یکان پست شدند
بودیم بیك شراب در مجلس عمر
یك دور ز ما پیشترك مست شدند

۷) بر مفرش خاك خفتگان می‌بینم
در زیر زمین نهفتگان می‌بینم
چندانکه به صحرای عدم می‌نگرم
نا آمدگان و رفتگان می‌بینم

۸) دیدم به سر عمارتی مردی فرد
کاوگل به لگد میزد وخوارش‌می کرد
وان گل به زبان حال با او می گفت
ساکن،که‌چومن بسی لگدخواهی‌خورد
۹) برسنگ زدم دوش سبوی کاشی
سرمست بدم چو کردم این اوباشی
با من به زبان حال می گفت سبو
من چون تو بدم تو نیز چون من‌باشی

۱۰)چون‌عمر بسررسدچه‌بغدادوچه‌بلخ
پیمانه چو پر شود چه شیرین‌وچه‌تلخ
خوش باش که بعداز من و توماه‌بسی
از سلخ به غره آید از غره به سلخ

۱۱) بر کوزه‌گری پریر کردم‌گذری
از خاك همی‌نمود هر دم هنری

من دیدم اگر ندید هر بی بصری
خاك پدرم در کف هر کوزه گری

۱۲) در کارگه کوزه گران رفتم دوش
دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه برآورد خروش
کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

۱۳) مرغی دیدم نشسته در بارهٔ طوس
در پیش نهاده کلهٔ کیکاووس
با کله همی گفت که افسوس افسوس
کو بانگ جرسها و کجا نالهٔ کوس

۱۴) هنگام سپیده دم خروس سحری
دانی که چرا همی کند نوحه گری
یعنی که نمودند در آیینهٔ صبح
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

۱۵) وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز
نرمك نرمك باده خور و چنگ نواز
کانها که بجایند نپایند بسی
و آنها که شدند کس نمی آید باز

۱۶) ساقی گل و سبزه بس طربناك شدست
دریاب که هفتهٔ دگر خاك شدست

می‌نوش و گلی بچین که تادر نگری
گل خاك شده است و سبزه خاشاك شده است

۱۷) چون لاله قدح گیر به نوروز بدست
با لاله رخی اگر تو را فرصت هست
می‌نوش به‌خرمی که این چرخ کبود
تاگاه تو را چو خاك گرداند پست

۱۸) هرگه که بنفشه جامه‌دررنگ زند
در دامن گل باد صبا چنگ زند
هشیار کسی بود که با سیمبری
می نوشد و جام باده بر سنگ زند

۱۹) برخیز و مخور غم جهان گذران
خوش‌باش و دمی به‌شادمانی گذران
در طبع جهان اگر وفایی بودی
نوبت به تو خود نیامدی از دگران

۲۰) ای دوست بیاتاغم فردا نخوریم
وین یك دم عمر را غنیمت شمریم
فردا که از این دیر کهن درگذریم
با هفت هزار سالگان سربسریم

۲۱) تن زن چوبه زیر فلك بی‌باکی
می نوش چو در جهان آفت‌ناکی
چون‌اول و آخرت بجز خاکی نیست
انگار که برخاك نه‌ای در خاکی

۲۲) هریکچندی یکی برآید که منم
با نعمت و با سیم و زرآید که منم
چون کارك او نظام گیرد روزی
ناگه اجل از کمین در آید که منم

۲۳) برگیر پیاله و سبو ای دلجوی
تا بخرامیم گرد باغ و لب جوی
بس شخص عزیز راکه چرخ بدخوی
صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی

۲۴) از کوزه‌گری کوزه خریدم باری
آن کوزه سخن گفت ز هر اسراری
شاهی بودم که تاج زرینم بود
اکنون شده‌ام کوزهٔ هر خماری

۲۵) این کوزه که آبخوارهٔ مزدوریست
از دیدهٔ شاهیست و دل دستوریست
هر کاسهٔ می که در کف مخموریست
از عارض مستی و لب مستوریست

۲۶) چون ابر به‌نوروز رخ لاله بشست
برخیز و به جام باده کن عزم درست
کاین سبزه که امروز تماشا گه ماست
فردا همه از خاك تو برخواهد رست

۲۷) آنها که شدند کهنه و آنها که‌نوند
هر کس به مراد خویش یك‌یك بروند

این کهنه جهان به کس نماند باقی
رفتند و رویم، و دیگر آیند و روند

۲۸) درخواب بدم مراخردمندی گفت
کز خواب کسی راگل شادی نشکفت
کاری چه کنی که با اجل باشد جفت
می خور که به زیر خاك می‌باید خفت

۲۹) درهردشتی که‌لاله‌زاری بوده‌است
از سرخی خون شهریاری بوده است
هرشاخ بنفشه کز زمین می‌روید
خالیست که بر رخ نگاری بوده‌است

۳۰) ای‌بس که‌نباشیم وجهان‌خواهدبود
نی نام زما و نی نشان خواهد بود
زین پیش نبودیم و نبد هیچ خلل
زین پس چو نباشیم همان خواهدبود

۳۱) با سرو قدی تازه‌تر از خرمن گل
از دست منه جام و دامن گل
زان پیش که ناگه شود از باد اجل
پیراهن عمر ما چو پیراهن گل

۳۲) این کهنه‌رباطرا که‌عالم‌نام‌است
آرامگه ابلق صبح و شام است

بزمی است که وامانده‌ٔ صد جمشید است
گوریست که خوابگاه صد بهرام است

۳۳) آن قصر که بهرام در او جای گرفت
آهو بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی همه عمر
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

۳۴) آن قصر که باچرخ همی زد پهلو
بردرگه او شهان نهادندی رو
دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای
بنشسته همی گفت که کوکو کوکو

۳۵) هر ذره که برروی زمینی بوده‌است
خورشید رخی زهره‌جبینی بوده‌است
گرد از رخ نازنین به آزرم فشان
کان هم رخ خوب‌نازنینی بوده‌است

۳۶) ای پیر خردمند پگه‌تر برخیز
وان کودك خاك بیز را بنگر تیز
پندش ده و گو که نرم نرمك می‌بیز
مغز سر کیقباد و چشم پرویز

۳۷) بنگر ز صبا دامن گل چاك شده
بلبل ز جمال گل طربناك شده
در سایهٔ گل نشین که بسیار این گل
از خاك برآمده است و در خاك شده

۳۸)هرسبزه که بر کنارجویی رسته است
گویی ز لب فرشته خویی رسته است
پا بر سر هـر سبزه بخواری ننهی
کان سبزه ز خاك لاله رویی رسته است

۳۹) بـردار پیاله و سبو ای دلجو
برگـرد به گرد سبزه زار و لب جو
کـاین چرخ بسی قد بتان مه‌رو
صدبار پیاله کرد و صد بارسبو

۴۰) هان کوزه‌گرا بپای اگر هشیاری
تا چند کنی بـر گل مـردم خواری
انگشت فریدون و کف کیخسرو
برچرخ نهاده‌ام چه می‌پنداری

۴۱) در کارگه کوزه‌گری کردم رای
بـر پلهٔ چرخ دیدم استاد بپای
می‌کرد دلیر کوزه را دسته و سر
از کلهٔ پادشاه و از دست گـدای

۴۲)این کوزه‌چومن عاشق‌زاری بوده است
در بند سر زلف نگاری بوده است
این دسته کـه بـر گردن او می‌بینی
دستی است که بر گردن یاری بوده است

۴۳)شادی بطلب که حاصل عمر دمی است
هر ذره ز خاك کیقبادی و جمی است

احوال جهان واصل این عمر که‌هست
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

۴۴) پیش ازمن و تو لیل و نهاری بوده‌است
در هر قرنی بزرگواری بوده است
هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین
آن مردمك چشم نگاری بوده است

۴۵) رفتم که در این منزل بیداد بدن
در دست نخواهد بجز ازباد بدن
آن را باید به مرگ من شاد بدن
کز دست اجل تواند آزاد بدن

۴۶) از من رمقی به‌سعی ساقی مانده‌است
وز صحبت خلق بیوفایی[1] مانده است
از بادهٔ دوشین قدحی پیش نمانـد
از عمر ندانم که چه باقی مانده است

۴۷) این قافلهٔ عمر عجب می‌گذرد
دریاب دمی که باطرب می‌گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری
پیش آر پیالـه را که شب می‌گذرد

۴۸) هنگام صبوح ای صنم فرخ پی
برساز ترانه‌ای و پیش‌آور مـی

۱. قافیهٔ این رباعی که «ساقی» و «باقی» است ایجاب می‌کند که در اصل بجای «بی‌وفایی»، احتمالاً «بی‌وفاقی» بوده باشد.

کافکند به خاك صد هزاران جم و کی
این آمدن تیر مه و رفتن دی

۴۹) از جملهٔ رفتگان این راه دراز
باز آمده‌ای کو که خبر پرسم باز
زینهار در این دوراههٔ آز و نیاز
چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز

۵۰) خاکی که به‌زیرپای هرنادانی است
کف صنمی و چهرهٔ جانانی است
هرخشت که بر کنگرهٔ ایوانی است
انگشت وزیر یا سر سلطانی است

## بررسی و نقد گروه دوازدهم از رباعیات

دراین گروه از رباعیات که می توان گفت: بیش از هریك از گروه های دیگر است، پایان یافتن زیباییها و طراوتها وانقراض دوران جوانی وازبین رفتن عوامل لذت و هجران ابدی یاران دمساز وهمدم موافق وتبدل بهارهای حیات بخش به پاییزها و زمستانهای زندگی فرسا و ازبین برندهٔ گلها وریاحین و سبزیها و به نهایت رسیدن سالیان عمرهمهٔ انسانها ورهسپارشدن همهٔ آنان کاروان در کاروان به زیرخاك مطرح گشته است. این گروه ازرباعیات به مردم توصیه می کند که درذرات خاك امروز و گلهای کوزه گران ودرخود کوزه ها وپیاله ها دقت کنید، خواهیددید: همهٔ آنها چهره های زیبای زیبایان ودلهای خوبرویان دلارام ودست وپاهای لطیف مه پیکرانی بوده اند که پیش از من وشما چندصباحی قدم برروی این خاکدان گذاشته و گذشته اند. که می داند، شاید یکی ازدودستهٔ کوزه ای که امروزوسیلهٔ آب خوردن تست، خاك چشمان و لبان وبینی کلئوپاترآن زیبای زیبایان قرون واعصاراست که روزی آنتوان سردار رومی در سردوراهی سیطره وسروری برهمهٔ دنیا ووصال اوقرار گرفت، ووصال اورابرگزید، ودستهٔ دیگرش ذرات خاك شدهٔ سم اسبی ازخیل سواران اسکندریا دارا است.

دراین رباعیات انواعی ازنمودهای قابل مشاهده که فناپذیری وزوال همه چیز

را دراین دنیا اثبات می کند، درقالب بسیارزیبای شعری ومخصوصاً با برخورداری ازمثالها وشواهد محسوس بیان گشته است. به‌عنوان مثال رباعی زیر را می‌بینیم که گوینده یاگویندگان با بهره‌برداری از مثالهای چشمگیر، توانسته‌اند پایان یافتن همهٔ زیبایی و قدرتها وپدیده‌های چشمگیر را مجسم نمایند:

این کهنه رباط راکه عالـم نام است
آرامگه ابلق صبح و شام است
بزمی است که‌وامانده‌ٔصدجمشیداست
گوریست که‌خوابگاه‌صدبهرام‌است

آن قصر که بهرام در او جای گرفت
روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

ای پیر خردمند پگه‌تر برخیز
وان کودك خاك بیز را بنگرتیز
پندش ده وگـو که نرم نرمك می بیز
مغز سر کیقباد و چشم پرویز

این پدیدهٔ شگفت‌انگیزحرکت راکه همه چیزرادرمجرای تحول‌ودگرگونی قرارداده و به‌قول هراکلیتوس «نمی گذارد هیچ انسانی دوبار به یك رودخانه وارد بشود» وبه‌قول جلال‌الدین محمد مولوی:

هر نفس‌نو می‌شود دنیا و ما
بی خبراز نو شدن انـدر بقا

عمر همچون جوی نونو می‌رسد
مستمری می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی بساز
در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
می‌نماید سرعت انگیزی صنع

همهٔ انسانها می‌بینند و آن را درك می‌کنند و می‌دانند که همهٔ لحظات وحیات آنان با تغییرات گوناگون که ازپشت سرهم از راه می‌رسند، حتی یك آن ثبات و یکسانی ندارند. شاید با کمال جرئت بتوان گفت: بدان جهت که موضوع تغییر و تحول ودگرگونی، عام وشامل حیات همهٔ انسانها دردنیایی است که آن‌هم درمجرای دائمی حرکت وتحول است، درهمهٔ معارف وادبیات دنیا چه شرقی وچه‌غربی وچه دیروزوچه امروزمطرح بوده ومخصوصاً درهمهٔ فرهنگهای ادبی تاریخ دربارهٔ این موضوع، مطالبی جالب وارد شده است. خلاصه، قراردادن قابلیت درك این پدیدهٔ بسیارعمومی را درانحصار عده‌ای معدود ازشعراء ودانشمندان یك قوم،یا اختصاص دادن توجه به‌حرکت وتحول ونتایج وعلل آن به‌زمانی خاص، یا درنتیجهٔهدفگیری معینی است ویا ناشی ازبی‌اطلاعی اسف‌انگیزازاحساسات واندیشه‌ها ومعارف‌بشری می‌باشد. بلی، می‌توان گفت: گاهی بعضی ازادباء وشعراء دربیان نمایشی از حقیقت این پدیده وعوامل ونتایج انسانها، مشتاقانه‌تر ازعموم مردم عمل می کنند و مطالب لطیف‌تری را ابرازمی‌دارند. ازآن جمله قصیده‌ای است ازابوالعلاء معری‌دررثای یك فقیه حنفی که فنا و زوال موجودات وانسانها را به‌گونه‌ای مؤثربیان نموده‌است:

۱) غَیْرُ مُجْدٍ فِی مِلَّتِی وَٱعْتِقَادِی — نَوْحُ بَاكٍ وَلَاتَرَنُّمُ شَادِ
۲) وَشَبِیهٌ صَوْتُ ٱلنَّعِیِّ إِذَاقِیـ — سَ بِصَوْتِ ٱلْبَشِیرِ فِی کُلِّ نَادِ
۳) أَبَکَتْ تِلْکُمُ ٱلْحَمَامَةُأَمْ غَنَّتْ — عَلَى فَرْعِ غُصْنِهَا ٱلْمَیَّادِ

۴) صَاحِ هَٰذِی قُبُورُنَا تَمْلَأُ ٱلرَّحْبَ     فَأَیْنَ ٱلْقُبُورُ مِنْ عَهْدِ عَادِ

۵) خَفِّفِ ٱلْوَطْأَ مَا أَظُنُّ أَدِیـ     ـمَ ٱلْأَرْضِ إِلَّا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْأَجْسَادِ

۶) وَقَبِیحٌ بِنَا وَإِنْ قَدِمَ ٱلْعَهْدُ     هَوَانُ ٱلْآبَاءِ وَٱلْأَجْدَادِ

۷) سِرْ إِنِ ٱسْطَعْتَ فِی ٱلْهَوَاءِ رُوَیْدًا     لَا ٱخْتِیَالًا عَلَىٰ رُفَاتِ ٱلْعِبَادِ

۸) رُبَّ لَحْدٍ قَدْ صَارَ لَحْدًا مِرَارًا     ضَاحِكٍ مِنْ تَزَاحُمِ ٱلْأَضْدَادِ

۹) وَ دَفِینٍ عَلَىٰ بَقَایَا دَفِینٍ     فِی طَوِیلِ ٱلْأَزْمَانِ وَٱلْآبَادِ

۱۰) وَسَلِ ٱلْفَرْقَدَیْنِ عَمَّنْ أَحَسَّا     مِنْ قَبِیلٍ وَ آنَسَا مِنْ بِلَادِ

۱۱) کَمْ أَقَامَا عَلَىٰ زَوَالِ نَهَارٍ     وَأَنَارَا لِمُدْلِجٍ فِی سَوَادِ

۱۲) تَعَبٌ کُلُّهَا ٱلْحَیَاةُ وَ مَا أَعْـ     ـجَبُ إِلَّا مِنْ طَالِبٍ فِی ٱزْدِیَادِ

۱۳) وَٱلثُّرَیَّا رَهِینَةٌ بِٱفْتِرَاقِ ٱلشَّمْـ     ـلِ حَتَّىٰ تُعَدَّ فِی ٱلْأَفْرَادِ

۱۴) وَلِنَارِ ٱلْمِرِّیخِ مِنْ حَدَثَانِ ٱلدَّهْرِ     مُطْفٍ وَإِنْ عَلَتْ فِی ٱتِّقَادِ

۱۵) زُحَلُ أَشْرَفُ ٱلْکَوَاکِبِ دَارًا     مِنْ لِقَاءِ ٱلرَّدَىٰ عَلَىٰ مِیعَادِ

۱۶) إِنَّ حُزْنًا فِی سَاعَةِ ٱلْمَوْتِ أَضْعَا     فُ سُرُورٍ فِی سَاعَةِ ٱلْمِیلَادِ

۱۷) ضَجْعَةُ ٱلْمَوْتِ رَقْدَةٌ تَسْتَرِیحُ ٱلنَّفْـ     ـسُ فِیهَا وَٱلْعَیْشُ مِثْلُ ٱلسُّهَادِ

۱۸) وَٱللَّبِیبُ ٱللَّبِیبُ مَنْ لَیْسَ یَغْتَرُّ     بِکَوْنٍ مَصِیرُهُ لِلْفَسَادِ

۱۹) ٱلَّذِی حَارَتِ ٱلْبَرِیَّةُ فِیهِ     حَیَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادِ

۲۰) بَانَ أَمْرُ ٱلْإِلَٰهِ وَٱخْتَلَفَ ٱلنَّا     سُ فَدَاعٍ إِلَىٰ ضَلَالٍ وَ هَادِ

۲۱) خُلِقَ ٱلنَّاسُ لِلْبَقَاءِ فَضَلَّتْ     أُمَّةٌ یَحْسَبُونَهُمْ لِلنَّفَادِ

۲۲) إِنَّمَا یُنْقَلُونَ مِنْ دَارِ أَعْمَا     لٍ إِلَىٰ دَارِ شِقْوَةٍ أَوْ رَشَادِ

۱) (ازدید مکتب واعتقاد من نوحه وشیون انسان گریان‌وترانه بلبل بیهوده‌ـو دربرابرفنا و زوال دنیا ـ یکسان است.)

۲) (اگردرست مقایسه وبررسی شود، صدای کسی که خبرمـرگ آورده یـا مژده‌ای مسرت‌بخش ـ درهرمجلس ومجمعی که باشد ـ شبیه یکدیگرند.)

۳) (ومساوی است این که کبوتری برشاخه‌ای مایل ازدرخت گریسته باشد یـا

۴) (ای دوست عزیز من، این گورهای دوژان ماست که پهنهٔ زمین راپر کرده است، کو آن گورها که ازدوران عادبه‌وجود آمده‌اند.)

۵) (قدمی که برمیداری آهسته بردار، من روی زمین را نمی‌بینم مگرمتشکل ـ به‌وجود آمده ـ ازهمین بدنها.)

۶) (برای ما قبیح است قدم با اهانت روی خاکهای پوسیدهٔ پدران واجداد گذاشتن، اگرچه زمان میان ما و آنان بسیاردوراست.)

۷) (اگربتوانی به‌آرامی نه‌ازروی کبردرهوا حرکت کن نه برخاکهای پوسیدهٔ بندگان.)

۸) (چه بسا یك قبر که بارهاقبرشده وازتزاحم اشخاص متضادکه به‌درون آن فرود آمده‌اند، خندان است.)

۹) (چه بسا دفن شده روی بقایای دفن شده‌ای درطول زمانهای بسیارممتد انباشته می‌شود.)

۱۰) (ازستارهٔ فرقدان ـ دوبرادر ـ بپرس که چه قبایلی از انسان را دیدند که ازاین خاکدان گذشتند وآبادیها که روبه‌ویرانی نهادند.)

۱۱) (ازهمین فرقدان بپرس که چقدرپایان روزها را دیده‌اند وچقدر فرو- روندگان درتاریکی را مشاهده کرده‌اند.)

۱۲) (حیات سرتاسرخستگی است و من تعجب نمی کنم مگراز کسی که افزایش این زندگی را می‌جوید.)

۱۳) (ستارهٔ خوشه‌وارثریاکه مجمعی ازستارگان دریك جا است در گرو پراکندگی است تا درجملهٔ آحاد پراکنده شمرده شود.)

۱۴) (برای آتش مریخ که‌گویی منطقهٔ خود را شعله‌ورساخته است‌خاموش کننده‌های ازحوادث روزگاردرانتظارنشسته است اگرچه درخشش وشعله‌هایش خیلی مرتفع باشد.)

۱۵) (زحل آن ستارهٔ بالانشین که‌بهترین‌محل ستارگان را برای‌خوداختصاص

داده است، موقع فرارسیدن وعده گاهش به‌دیدارمرگ روانه خواهد گشت.)

۱۶) (اندوهی هرساعت مرگ چند برابرشادی ساعت ولادت آدمی است.)

۱۷) (رویایی که مرگ آدمی رادر آن فرومی‌برد، خوابی است که در آن‌می‌آرامد وزندگی مانند شب بیداری با زحمت است.)

۱۸) (عاقل به‌تمام معنی کسی است که فریب این موجودیت راکه سرنوشت نهایی‌اش فساد وفنا است نخورد.)

۱۹) (آنچه موجب تحیرانسانها است، حیاتی است که از مواد جامد به‌وجود بیاید ـ بروز نماید ـ.)

۲۰) (امرخداوندی آشکاراست، این مردمند که بایکدیگراختلاف می‌ورزند، گروهی به‌گمراهی دعوت می کنند وگروهی دیگرانسانها را هدایت می‌نمایند.)

۲۱) (مردم برای ابدیت آفریده‌شده‌اند، گمراه گشته است امتی که گمان‌می‌برد مردم روبه‌فنا ونابودی می‌روند.)

۲۲) (جزاین‌نیست که مردم‌ازاین‌جایگاه اعمال منتقل می‌شودبه‌سرای آخرت که برای اشقیاء جایگاه مشقت وعذاب است وبرای سعداء و کمال یافتگان جایگاه لذت وديدارخداوندی.)

قصیدهٔ معروف خاقانی شیروانی که دربارهٔ ایوان کسری درمدائن که با این مطلع شروع می‌شود:

هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن‌هان
ایوان مدائن را آیینهٔ عبرت دان

وازقصائد جاودانی در ادبیات فارسی به‌شمارمی‌آید، ازنظرفصاحت‌وبلاغت واقعاً درحد اعلا است. ومردم خود باخته به این دنیا وامتیازات گذران آن را با زیباترین مضامین بیدار می‌سازدو گذشت روزگاران‌وفنای هرموجودی راکه‌درشکل

زیبا ونظم شگفت انگیز موجودیت خود، وارد صحنهٔ این خاکدان می‌شود ودرمجرای دگرگونیهای متنوع روبه‌زوال می‌رود به‌بهترین نظم وعالی‌ترین تشبیهات مجسم می‌سازد.

وبطور کلی شعرای اسلامی چه عرب وغیرعرب، دربارهٔ این حرکت وتحول وبروز و زوال، عالی‌ترین مضامین را بیان کرده‌اند. دررباعی زیر که گویندهٔ آن را نمی‌دانم، محصول حرکت روبه فنا را به‌قدری جالب بیان کرده است که گمان نمی‌رود دراین موضوع بتوان بهترازاین مضمون را ساخت.

دنیا چو حبابست و لکن چه حباب
نه بر سر آب، بلکه برروی سراب
آن هم چه سرابی که ببینند به‌خواب
آن خواب چه خواب، خواب بدمست خراب

ازآن شعرای بسیارمشهور که درسرعت زوال حیات آدمی، مطالب بسیار لطیفی گفته‌است، ابواسحاق اسماعیل بن قاسم بن سویدبن کیسان، معروف به‌ابوالعتاهیه است که دردیوانش مطالب گوناگونی درموضوع مزبوردیده می‌شود.

ما به‌بعضی ازعناوین اشعارش در اینجا اشاره می کنیم:

به‌دنیا عاشق مباش؛ زندگی نفسهای معدودی است؛ دنیارو به خرابی است؛ دنیا فریبنده است؛ مردم ازخاك و آب ساخته شده‌اند؛ دنیای تیره؛ نه‌مردگانیم دراین دنیا نه زندگان؛ زیباییها (نیکوییهای) دنیا سرابی است؛ فنای نزدیك؛ سلام برقبرها؛ مرگ درکمین نفوس؛ سختیهای مرگ؛ بزایید برای مردن وبسازید برای ویران شدن؛ ای کاش یك روزجوانی برمی گشت؛ قبرهای بی‌صدا؛ پیری که خبرآورندهٔ فنااست؛ ما مشغولیم و روزگارمان می گذرد؛ دنیا مانند سایه‌ای برگشته است؛ دگرگونیها و مصائب روزگار؛ ازخاك به‌سوی خاك؛ زمان را مورد سرزنش قرارمده؛ زیرورو شدن روزگار؛ دریغا بربرگ جوانی؛ ای فریب خورده‌هرکس که‌زندگی کند پیرمی‌شودو

کسی که پیرشد روبه مرگ است؛ چه نزدیک است زندگی به‌مرگ؛ منظرهٔ گورستانها؛ گویی اصلاً وجود نداشته‌ای؛ همه روبه‌فنا؛ لذاید باطله؛ رویدادهای روزگار؛ دنیا خبرفنای خودرا می‌دهد؛ دنیا غولی است رنگارنگ؛ دنیا رسوا کننده است؛ گریز ازمرگ امکان پذیرنیست؛ مناجات مردگان باتو؛ قبرهای پند دهنده؛ انسان مانند لباسی است کهنه؛ ای ساکن دنیا؛ تودرمیان قبرها؛ ای فریب‌خوردهٔ دنیا؛ ای بینوا، برخودگریه کن؛ مرگهای جهنده؛ همهٔ ما نابود می‌شویم؛ مردم همه درقبرهامساویند؛ یأس ونومیدی ازدنیا؛ بزودی ازیادها فراموش خواهم شد؛ تیرحوادث؛ اقوام و ملل پیش‌ازماکجا رفتند؟کم وزیاد دنیا یکی است؛ هرجمعی روبه پراکندگی است.

### حرکت وتحول از دو دیدگاه ابتدایی مخالف یکدیگر

آیا حرکت‌وتحول ودگرگونیهای دنیاگریه‌آوراست؟یعنی چون پدیدهٔمزبور همهٔ خواسته‌های آدمیان را تدریجاًازبین می‌برد، قوه رابه‌ضعف، شادابی‌وطراوت‌را به‌پژمردگی وتباهی، زیبایی را به‌زشتی، جوانی را به‌پیری، هیجان وجنبش را به رکود وخمود، جمعیتها را به‌پراکندگی مبدل می‌سازد، پس این پدیده یک امرشوم ونحس وناگواراست؟ درنتیجه باید یا دم را غنیمت شمرد و ازلذاید حداکثر بهره‌برداری را نمود، یا با آرامش‌وتحمل‌این زندگانی راسپری کرد؟ دربرابراین‌پرسش دو گروه پاسخ می‌دهند: گروه یکم) امثال گوینده یاگویندگان این رباعیاتند که ما مشغول تحلیل وبررسی ونقدآنها می‌باشیم. گروه دوم) امثال نظامی‌گنجوی، مولوی، خاقانی شیروانی، سعدی، ابوالحسن تهامی و ابوالعتاهیه ... می‌باشند. بحث حرکت از دیدگاه عالی را از ص ۳۲۳، ص ۳۴۱ در همین‌کتاب مطالعه فرمایید.

گروه یکم می‌گویند: حال که‌گردش روزگاروتحول و دگرگونیها همه‌چیز را ازدست ما خواهدگرفت، پس چه بهتر که دم را غنیمت بشماریم وازلذاید در حداکثربرخوردارشویم وخودرا تخدیرکنیم!

توجه - بررسی گروه ۱۳ و ۱۴ از رباعیات مربوط به مباحث بررسی و نقد گروه ۱۲ از رباعیات است. و دنبالهٔ بررسی رباعیات گروه دوازدهم، در فصل مربوط به بررسی رباعیات گروه چهاردهم خواهد آمد.

حال که دگرگونیها همه چیز را از ما خواهند گرفت،
پس خود را تخدیر کنیم!

۱) از آمدن بهـار رواز رفتن دی
اوراق وجود ما همی گـردد طی
می‌خور، مخور اندوه که فرمود حکیم
غمهای جهان چو زهر و تریاقش می

۲) امروز کـه نوبت جوانی من است
می نوشم از آن کـه کامرانی من است
عیبم مکنید گرچه تلخ است خوش است
تلخ است از آنکه زندگانی من است

۳) اکنون که زخوشدلی بجز نام نماند
یك همدم پخته جز مـی خام نماند
دست طـرب از ساغر می بـاز مگیر
امروز کـه در دست بجز جام نمانـد

۴) ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست
بی بادهٔ گلرنگ نمی‌بـایـد زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست
تـا سبزهٔ خاك مـا تماشاگـه زیست

۵) می‌خور که فلك بهر هلاك من و تو
قصدی دارد به جان پاك من و تـو

در سبزه نشین و می روشن میخور
کاین سبزه بسی دمد ز خاك من و تو

۶) زان کوزهٔ می که نیست در وی ضرری
پر کن قدحی، بخور، به من ده دگری
زان پیشتر ای پسر که در رهگذری
خاك من و تو کوزه کند کوزه گری

۷) می خوردن و شاد بودن آیین من است
فارغ بودن ز کفر و دین دین من است
گفتم به عروس دهر کابین تو چیست؟
گفتا دل خرم تو کابین من است

۸) من بی می ناب زیستن نتوانم
بی باده کشید بار تن نتوانم
من بندهٔ آن دمم که ساقی گوید
یك جام دگر بگیر و من نتوانم

۹) چون مرده شوم خاك مرا گم سازید
احوال مرا عبرت مردم سازید
خاك تن من به باده آغشته کنید
وز کالبدم خشت سر خم سازید

۱۰) یاران به موافقت چو دیدار کنید
باید که ز دوست یاد بسیار کنید
چون بادهٔ خوشگوار نوشید بهم
نوبت چو بما رسید نگونسار کنید

۱۱) چون نیست مقام مادراین دهر مقیم

پس بی می و معشوق عذابیست الیم

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم

چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۱۲) چون آمدنم به من نبد روز نخست

وین رفتن بی مراد عزمیست درست

برخیز و میان ببند ای ساقی چست

کاندوه جهان به می فروخواهم شست

۱۳) جز راه قلندران میخانه مپوی

جز باده و جز سماع وجز یار مجوی

بر کف قدح باده و بر دوش سبوی

می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی

۱۴) چندان بخورم شراب کاین بوی شراب

آید ز تراب چون روم زیرتراب

گر برسر خاك من رسد مخموری

از بوی شراب من شود مست وخراب

۱۵) روزی که نهال عمر من کنده شود

و اجزام ز یکدیگر پراکنده شود

گرزانکه صراحیی کنند از گل من

حالی که ز باده پر کنی زنده شود

۱۶) گویند بهشت وحور عین خواهد بود

و آنجا می ناب وانگبین خواهدبود

گر ما می و معشوقه گزیدیم چه باك
آخر نه به عاقبت همین خواهد بود

۱۷) گویند که دوزخی بود عاشق و مست
قولی است خلاف دل در آن نتوان بست
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود
فردا باشد بهشت همچون کف دست

## بررسی و نقد گروه سیزدهم از رباعیات

آیا چارهٔ سختیها و همهٔ ازدست رفتنها، تخدیروخوشباشی است؟ در میان این گروه ازرباعیات، یك رباعی دیده می‌شود که برفرض یکی بودن گویندهٔ رباعیات و یا پذیرش وحدت مجموعی آنها،تناقضی ببارمی آورد که نمی‌توان به‌بهانهٔ ادبی‌بودن رباعیات از آن صرف نظر کرد. رباعی این است:

یك جرعهٔ می ز ملك کاووس به است
وز تخت قباد و مسند طوس به است
هرناله کـه رنـدی بـه سحرگاه کند
از نعرهٔ زاهـدان سالوس به است

دراین رباعی خلوص از سالوس بازی جدا شده و نالهٔ سحرگاهی رندی که ازروی خلوص وسوزوگدازاست‌برنعرهٔ ریاکارانهٔ زاهدترجیح داده شده است.پس گویندهٔ این رباعی نالیدن سحرگاهی به‌درگاه ربوبی راکه همراه بـااخلاص باشد، محبوب ومطلوب می‌داند. این محبوبیت ومطلوبیت چگونه با میگساری و تخدیر وناهشیاری‌می‌سازد؟! أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (آیا ندیده‌ای آن شعرادرهروادی

سر در گم می‌شوند؟) صدق‌الله‌العلی‌العظیم. گوینده یا گویندگان این رباعیات می‌گویند: آری، چارهٔ سختیها و ناگواریها و جبران هر آنچه که از دست ما انسانها گرفته می‌شود، تا آنگاه که زندگی سپری گردد، هوش و درك و علم را از دست دادن و مست و تخدیر شدن و خود را به‌عوامل لذت سپردن است!

شگفتا! از طرز تفکرات این سطح نگران که آرزوی چیزی را می کنند که به آن نخواهند رسید. این آرزوی برنیامدنی همان ناهشیاری پایدار و تخدیر برکنار کنندهٔ انسانها از ارتباط با واقعیات است. تخدیر با می و پیاله‌بازی و چنگ و چغانه و لوازم عشق مجازی جز لحظاتی اندك توانایی بر کنارساختن انسان را از واقعیات هستی ندارند زهی راه باطل و رسم بیحاصل:

کجا خواهی ز چنگ ما پریدن
که تاند دام قدرت را دریدن
چو پایت نیست تا از ما گریزی
بنه گردن رها کن سر کشیدن
دوان شوسوی شیرینی ز غوره
به باطن گر نمی دانی دویدن
رسن را می‌گزی ای صید بسته
نبرد این رسن هیچ از گزیدن
چه جفته می‌زنی کز بار رستم
یکی دم هشتمت بهر چریدن

پس اگر در این صدد بر آمده‌اید که قوانین هستی کاری با شما نداشته باشد و به قول بعضی از اگزیستانسیالیستهای امروزی خودتان را خودتان بسازید. آیا می‌خواهید با میگساری و غوطه خوردن در شهوات و عوامل مخدر، احساس سختیها و ناگواریهای گوناگون زندگی را ــ که در بسیاری موارد آگاهی بخش و

انسان سازاست ـ خنثی نمایید و به‌اصطلاح شماگوینده‌یاگویندگان رباعیات‌وبرخی دیگرازشعراء و گویندگان، وارد عالم ناهشیاری شوید تا رنج وزجرهشیاری شمارا ناراحت نکند؟ این هم‌خیالی است باطل‌ومبارزه‌ای است باخویشتن.درابیات‌زیر که ازمولوی است دقت کنید:

جمله عالم ز اختیار و هست خود
می گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند
ننگ خمر و بنگ برخود می‌نهند
جمله دانسته‌که این هستی فخ است
ذکر و فکر اختیاری دوزخ است
می گریزند از خودی در بیخودی
یا به مستی یا به شغل مهتدی
نفس را زان بیهشی وا می کشی
زان که بی‌فرمان شد اندر بیهشی
نیستی باید که آن از حق بود
تا که بیند اندر آن حسن احد
لَیْسَ لِلْجِنِّ وَ لَالِلْإِنْسِ أَنْ
تَنْفُذُوا مِنْ حَبْسِ أَقْطَارِ الزَّمَنْ
لَانُفُوذْ إِلَّا بِسُلْطَانِ الْهُدَیٰ
مِنْ تَجَاوِیفِ السَّمَاوَاتِ الْعُلیٰ

چقدر این‌مرد متوجه وضع مغزی و روانی انسانها بوده است! می گوید : ناهشیاریها و تخدیرها و مستیهایی که خود انسانها برای فراراز واقعیات وازبین بردن احساس رنج درارتباط با آنها، برای خود می‌سازند، لحظاتی بیش استمرار ندارد، زیرا آن وسایل تخدیروناهشیاری خود مغزوروان را که ساختمانش مختص اندیشه وهشیاری واحساسهای گوناگون است، نمی‌توانند ازبین ببرند، لذا هریک‌از

وسایل ناهشیاری وتخدیر به‌مقتضای طبیعت خود، لحظاتی چند، ارتباط احساس و اندیشه را ازواقعیات قطع می کند وباردیگربا جبر طبیعی ساختمان مختص مغز و روان وارد عالم واقعیتها می‌شود. اواست ونیکیها وبدیها. او است وامیدواریها و نومیدیها. شکستها وپیروزیها. خوشیها وناخوشیها. خنده‌ها و گریه‌ها.. لذا مولوی می گوید: بدان جهت که نفس خودرا خلاف فرمان خداوندی ویا خلاف فرمان طبیعت آن (که آن هم فرمان الهی است) وارد عالم ناهشیاری ومستی وتخدیرمی‌نمایی، لذا پس ازلحظاتی کم‌وزیاد «نفس را زان بیهشی وامی کشی» وآن را به‌عالم طبیعی خودکه هشیاری وآگاهی واحساس واقعیات واندیشه دربارهٔ آنها است،وارد می-سازی. آنکه شنیده‌ای:

محرم این هوش جز بیهوش نیست
مرزبان را مشتری جزگوش نیست
من چگویم یك رگم هشیار نیست
شرح آن یاری که او را یارنیست

اعتلای روح آدمی به‌مراحل فوق احساسات وهشیاریها وآگاهیهای خام‌است که محصول به‌دست آوردن معارف والایی است که هستی را برای انسان‌فروزان می‌سازد ومحصول تزکیه وتهذیب نفس است که آدمی را درجاذبهٔ کمال به حرکت درمی‌آورد، این مرحله فوق آن احساسات وهشیاریها وآگاهیها است که از دوران کودکی آدمی را درخود فرومی برد واگردرصدد تعلم وتکامل برنیاید، تاآخرعمر وی را سرگشته وغوطه‌وردرظلمات جهل وخودخواهیها نگه می‌دارد.

شگفتا! با این که همهٔ انسانها می‌دانند که آگاهی وهشیاری خصیصهٔ جان‌آدمی است[1] وهمه می‌دانند که جان ناآگاه وجان ناهشیارمضرترین وخطرناك‌ترین درنده

۱. مقتضای جان چو ای دل آگهیست
هرکه آگه‌تر بود جانش قویست
چون سروماهیت جان مخبر است
هرکه او آگاه‌تر با جان‌تر است

است که هیچ اصلی جز «من هدف و دیگران وسیله» نمی‌پذیرد، دریغ است که بعضی کسان همهٔ دورانها ودرهمهٔ جوامع تمایل عجیبی به‌ناهشیاری وتخدیراز خود نشان داده‌اند. گویی هشیاری و آگاهی بارسنگینی برای آنان است که به‌هروسیله‌ای‌ممکن می‌خواهند آن را ازدوش خودبینداز‌ند! یکی از هشیاران در میان مستان که مدتهای قابل توجهی درمغرب زمین زندگی نموده وتاحدودی به‌محاسبهٔ زندگی آنان‌پرداخته است می گوید: درمغرب زمین عدهٔ بسیارفراوان ازانسانها را دیده است که وقتی که شراب خورده و کاملاً مست‌می‌شدند، ازمطالب متفرقه‌وگسیخته‌ای‌دراصول‌وعواطف واحساسات انسانی سخن می گفتند ودرحال هشیاری جز حرکات وسخنان مـاشینی بیجان ازآنان بروزنمی کند! گویی انسان اگرهشیارباشد نباید طعم حیات را بچشد! شگفت‌انگیزترازهمهٔ شگفتیهای دنیا این است که‌انسان‌بااین وصف‌ادعای‌پرطمطراق تکامل‌را به‌راه انداخته ومی گوید: «من‌رو به‌تکامل‌رفته ومی‌روم»! آگاهیهاوهشیاریها درصورتی که با تکامل ورشد عاطفی وروانی وعقلی آدمی همراه باشد، در مرحلهٔ عالی‌ترحالتی باعظمت‌ترو باشکوه‌ترازحالت پیشین می آورد به‌طوری که خود انسان به‌خوبی می‌فهمد که آگاهی وناهشیاری مرحلهٔ پیشین‌دربرابرمرحلهٔ عالی کنونی‌نوعی ناآگاهی وناهشیاری پست‌بوده است واین‌مرحله همان مستی وبیهوشی‌شراب‌طهور ودلگشا وغم‌زدای معرفت وتهذیب است که مطلوب هرمسافرراه تکامل می‌باشد. به قول بینوا بدخشانی:

من آب شدم سراب دیـدم خـود را
دریـا گشتم حبـاب دیـدم خـود را
آگـاه شدم بـه غفلتم پـی بـردم
بیدار شدم بـه‌خواب دیدم خود را

پس خودرا مشغول کنیم به تخدیر و دم را غنیمت بشماریم!

۱) ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم
وین یکدم عمر را غنیمت شمریم
فردا که از این دیر کهن در گذریم
با هفت هزار سالگان سربسریم

۲) تا دست به اتفاق برهم نزنیم
پا را ز نشاط بر سر غم نزنیم
خیزیم و دمی زنیم پیش از دم صبح
کاین صبح بسی دمد که ما دم نزنیم

۳) فردا علم نفاق طی خواهم کرد
با موی سفید قصد می خواهم کرد
پیمانهٔ عمر من به هفتاد برسید
این دم نکنم نشاط کی خواهم کرد

۴) می نوش که عمرجاودانی اینست
خود حاصلت از دور جوانی اینست
هنگام گل و مل است ویاران سر مست
خوش باش دمی که زندگانی اینست

۵) باباده نشین که ملك محمود اینست
وز چنگ شنو که لحن داود اینست
از آمده و رفته دگر یاد مکن
حالی خوش باش زانکه مقصوداینست

۶) امروز ترا دسترس فردا نیست
و اندیشهٔ فردات بجز سودا نیست
ضایع مکن این دم اردلت بیداراست
کاین باقی عمر را بقاپیدا نیست

۷) ای بیخبران شکل مجسم هیچ است
وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون وفساد
وابستهٔ یك دمیم وان دم هیچ است

۸) این قافلهٔ عمر عجب می گذرد
دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری
پیش آر پیاله را که شب می گذرد

۹) برخیز و مخور غم جهان گذران
خوش باش و دمی به شادمانی گذران
در طبع جهان اگر وفایی بودی
نوبت به تو خود نیامدی از دگران

۱۰) ازدی که گذشت هیچ از او یادمکن
فردا که نیامده است فریاد مکن
برنامده و گذشته بنیاد مکن
حالی خوش باش و عمر برباد مکن

۱۱) چون آب به جویبار و چون باد به دشت
روز دگر از نوبت عمرم بگذشت

هرگز غم دو روز مرا یاد نگشت
روزی که نیامدست و روزی که گذشت

۱۲) گاه سحراست خیز ای ساده پسر
پر بادهٔ لعل کن بلورین ساغر
کاین یکدم عاریت درین کنج فنا
بسیار بجویی و نیابی دیگر

۱۳) ازمنزل کفرتا به دین یك نفس است
وز عالم شك تا به یقین یك نفس است
این یك نفس عزیز را خوش میدار
کز حاصل عمر ما همین یك نفس است

۱۴) شادی بطلب که حاصل عمر دمی است
هر ذره خاك کیقبادی و جمی است
احوال جهان واصل این عمر که هست
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

۱۵) خیام اگر ز باده مستی خوش باش
با لاله رخی اگر نشستی خوش باش
چون عاقبت کار جهان نیستی است
انگار که نیستی چو هستی خوش باش

## بررسی و نقد گروه چهاردهم از رباعیات

«دم غنیمت است» «دم را غنیمت بشمارید» «فرصتی که در دم به‌دست آورده‌اید، از دست مدهید»، جملاتی است که همهٔ ما با آنها آشنایی داریم. با نظر به اهمیت و حساسیت «حال حاضر»، «آن»، «اکنون»، «این دم» و به‌طور کلی زمان اندك بین گذشته و آینده، بایستی این موضوع را با دقت لازم مورد بررسی قرار بدهیم. برای دم معانی مختلفی آمده‌است. آنچه که مربوط به‌بحث ما در محتویات رباعیات است، دم زمانی است که می‌توان گفت: زمانی نسبتاً اندك را گفته می‌شود که احساس می‌شود به‌سرعت می‌گذرد.

معنایی دیگر برای دم زمانی وجود دارد که به‌همان لحظه و آن اطلاق می‌شود. مسلم است که منظور گوینده یا گویندگان رباعیات دم‌گرای معنای اول است نه‌معنای دوم که از دیدگاه علمی و فلسفی مورد بحث و تفکرات فراوانی قرار گرفته است. اینجانب مقداری از مباحث مربوط به کوچکترین مقدار زمان (آتم) یا (کوانتم) زمان را که در فلسفه و کلام اسلامی جزء لایتجزای زمان مطرح شده است برای دائرة المعارف اسلامی در مادهٔ مربوطه بـه آن نوشته ام. این مبحث ارتباطی مستقیم با مسائل مربوط به «دم غنیمت است» در رباعیات ندارد، بلکه برای هشداردادن به

کسانی که با تکیه به این رباعیات یا به قول بعضی از دوستان : رباعیات بی شناسنامه با همهٔ واقعیات شوخی می کنند مقداری مختصر از آن مباحث را می آورم ومنظور این است که اینگونه اشخاص گمان نکنند که با چند مضمون جالب عامیانه می‌توان تکلیف زمان ومنشأ آن ودم واتصال وانفصال آنات زمان وذهنی یا عینی بودن آن را با دهها مسائل دیگریکسره کرد. کسی که «دم را غنیمت بشمار» پیالهٔ شراب به‌دستش داده است، باید بداند که او با دم فقط شوخی نمی کند، او به‌جهت ناتوانی مغزی یا غوطه خوردن‌درشهوات باکل هستی شوخی می‌نماید که‌درحقیقت خود را به‌مسخره گرفته است. مسئله یکم) یك تقسیم بسیارشایع و متداول دربارهٔ زمان وجود دارد که هم درشئون زندگی معمولی مورد استفاده قرارمی گیرد وهم تا حدودی درقلمروعلوم وفلسفه. دراین تقسیم زمان به‌سه قطعه اساسی تقسیم‌می گردد: «گذشته، حال، آینده». مهمترین مسئله‌ای که دراین تقسیم وجود دارد این‌است که آیا این‌یك تقسیم مطلق‌وفراگیرهمهٔ نقاط کیهان بزرگ است که‌ما ومیلیونها کهکشان وکازارها با میلیاردها ستارگان که درآنها قراردارند؟ وبالاترازاین، آیا تقسیم‌مزبور فراگیرعالم وجود است؟ یعنی آیا درهمهٔ نقاط هستی که کیهان هم جزئی از آن‌است، گذشته‌ای وجود دارد وحالی وآینده‌ای، چه انسانی وجود داشته باشد که‌امتدادی‌به عنوان زمان درذهنش بروز کند یا نه؟ پاسخ این سؤال دوقضیه است:

قضیهٔ یکم ) این‌است که‌چون‌اصل‌جریان‌زمان‌مربوط‌به‌حرکت فیزیکی‌یاتحولات شیمیایی یا فیزیولوژیك است که مغز آدمی با برقرار کردن ارتباط باآنها،امتدادزمان را احساس‌می کند. لذا جایی که‌حرکت منتفی‌است،حتی آن‌حرکت‌هم یا به‌اصطلاح بعضی ازفلاسفه جریان استمراری روان هم که موجب احساس زمان، یا قابل‌تجزیه به‌آن‌های قراردادی است، وجود نداشته باشد، بایدگفت: قطعاً زمان هم‌منتفی‌است، خواه زمان یك امتداد یا جریان ذهنی باشد که به‌هیچ وجه قابل تجزیه به ذرات و آنات ولحظات واقعی نباشدوخواه زمان حقیقتی مرکب ازآنات(ذرات‌یابه‌اصطلاح غربی کوانتم‌ها) بوده باشد. بنابراین:

لامکانی که در او نور خدا است

ماضی و مستقبل و حالش کجاست

هست هشیاری زیاد ما مضی

ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا

آتش اندر زن بهر دوتا به کی

پر گره باشی از این هر دو چونی

قضیهٔ دوم) این که آیا درعرصه‌ای که احساس زمان جریان دارد، می‌توان گفت: گذشته وحال و آینده نیزجریان دارد؟ برای پاسخ به‌این سؤال باید دوجنبهٔ حرکت راکه منشاءِ انتزاع زمان است درنظربگیریم:

جنبهٔ یکم) واقعیت خودحرکت که‌معمولاً گفته‌می‌شود: مرکب است‌از«مثبت ومنفیهای متوالی»، «وجود وعدمهای متوالی»، «قوه وفعلهای متعاقب» با نظربه‌این جنبه باید گفت: آری، گذشته وحال و آینده‌وجود دارند، چنان که اجسام‌وجوددارند. البته منظوروجودفیزیکی برای‌سه‌قطعهٔ‌مزبورزمان نیست، زیرازمان‌وجودفیزیکی ندارد. مقصوداین است که چنان که وجود اجسام هستی‌باابعادی که‌دارند درعرصهٔ هستی یك واقعیت‌اند، همچنین‌وجودزمان‌به‌هرنحوی که‌تصورشودباسه‌قطعهٔ‌مزبور(گذشته، حال، آینده)وجوددارد، زیرا‌امروزحادثه‌ای که درفلان ساعت‌یا درفلان‌میلیونیم لحظه‌درفلان کهکشان بسیاربسیار دورازما اتفاق افتاده است بطورمطلق‌درعرصهٔ وجودبروزنموده است‌ووارد‌حلقه‌های زنجیری‌میلیاردهامیلیارد حادثه که‌امروزمثلاً درعرصهٔ‌وجودروی داده‌اند، گشته است، خواه ناظری وجود داشته باشد که ازموضع خاصی باآن‌حادثه ارتباط برقرارنماید یا نه. وباید ما بدانیم که ارتباط همهٔ اجزاءِ عالم هستی بایکدیگر موجب می‌شود که:

اگر یك ذره‌را برگیری از جای | خلل یابد همه عالم سراپای

همچنین ایجاب می کندکه بروزیك حادثه درمجموع سلسلهٔ‌حوادث کیهانی یا درعرصهٔ هستی ـ درآن مجموع وعرصه که ازدیدگاه بالاتر وحدتی درمیان همهٔ

اجزاء آنها وجود دارد ـ اثربگذارد.

جنبهٔ دوم) حرکت وبروزحادثه با نظربه‌موضع گیری انسان درپهنهٔ کیهان یا درعرصهٔ هستی. اگرزمان رااز این جنبه منظوربداریم، سه قطعهٔ«گذشته،حال،آینده» قطعاًنسبی خواهد بود، زیرا مربوط‌به این‌خواهد بود که آن شخص‌ناظر که‌درموضع خاصی قرارگرفته است، ازکدامین عامل انتقال خبرحادثه استفاده خواهدکرد. این جنبهٔ زمان درنظریهٔ نسبیت بطوررکن اساسی مطرح گشته است.

مسئلهٔ دوم) یکی ازمهم‌ترین مباحث مربوط به آن این است که وقتی که می‌گوییم: ما الان حرکت می کنیم، یا این حال، حال حرکت است، آیا واقعاً کوتاه‌ترین مقداراززمان را درنظرمی گیریم وآن را واقعاً تصورمی‌نماییم؟ در بارهٔ این مطلب تحقیقات فراوانی درفلسفه‌های گذشتگان و قرون وسطی درشرق و غرب صورت‌گرفته است وچون موضوع بحث که عبارت است از آن ـ محل تلاقی عین وذهن آن هم ازپیچیده‌ترین تلاقیها میان دوقطب مزبور است ـ لذا احتمال‌نمی‌رود کسی ادعای حل علمی آن را مانند وضوح حل علمی یك مسئلهٔ فیزیکی داشته باشد یعنی روش علمی که درآن، عامل ذهنی یك تماشاگرامین باشد ونمودی خارج ازذهن‌را درذهن منعکس‌نماید،مانند نمودان درخت،نه‌این که‌عامل ذهنی‌خود وارد صحنهٔ بازی شود. پیش‌ازبیان این مطلب، مسئله‌ای را یاد آورمی‌شویم و آن این است که چنان‌که کلمهٔ آن به‌کوتاه‌ترین جزء زمان درحال حاضرمی گویند،به‌هر یك ازاجزاء ترکیب کنندهٔ زمان نیزدرهرسه قطعهٔ زمان اطلاق می‌شود. و چنین گفته می‌شودکه: زمان مرکب است از لحظه‌ها (آن‌ها یا آنات)، چنان‌که می گویند: اجسام مرکب‌است‌ازاجزاء. به‌هرحال به‌نظرمی‌رسد که ما باید نخست ذهنی بودن آن را مانند ذهنی بودن خود امتداد زمان بپذیریم ، زیرا چنان نیست که یك جزء کوچك و به اصطلاح غربیها یك آتم از حرکت را بتوانیم تصور نماییم و آن را به‌عنوان کوچکترین جزء زمان از کوچکترین جزء حرکت انتزاع نموده و در ذهن خود منعکس بسازیم. حقیقت این است که مشکلی که ما در رویارویی با آن داریم،

همان مشکل است که ما دررویارویی با کوچکترین جزء از اجسام طبیعی داریم. چنان که ما نمی‌توانیم درتقسیم و تجزیهٔ اجسام به‌جزئی برسیم که درعین حال که تحقق خارجی دارد (که مستلزم داشتن بعد است) قابل تقسیم و تجزیه نباشد. همچنان دربارهٔ تقسیم زمان هم نمی‌توانیم به‌جزئی برسیم که‌ازبعد زمانی (استمرار) برخوردار باشد، ولی قابل تقسیم و تجزیه نباشد با نظربه‌این تحقیق، پاسخ مسئلهٔ اول ما منفی است، یعنی اصلاً ما درذهن خود دریافت شده‌ای به‌عنوان آن نداریم. ولی ازجهت‌دیگر نمی‌توان مسئله را به‌این سادگی برگزار کرد، زیرا به‌نظرمی‌رسد اگرما بخواهیم از معنای آن درذهن خود توقع نمودی انعکاسی داشته باشیم، مانند نمود انعکاسی‌این درخت آن‌صندلی وغیرذلك، توقع‌ما کاملاً نامعقول‌خواهدبود، مانندتوقع نمودانعکاسی از وحدت، کلی، عدد مطلق و امثال اینها. واگربخواهیم دریافت واقعیت آن را بدون توقع نمود انعکاسی بدست بیاوریم، خواهیم دید: آن مانند معانی سه‌گانهٔ وحدت، کلی، عدد مطلق یك معنای انسانی‌تجریدی‌است که از مختصات‌بسیار عالی مغز آدمی است.

اما پاسخ مسئلهٔ دوم) حقیقت این است که تعریف ما دراینگونه مواردازمعرفی توصیفی بالاترنمی‌رود وانتظارحد تام منطقی درمواردی بسیارآسان‌تر وروشن‌تر از اینگونه موارد، ازدیدگاه همهٔ فلاسفهٔ ژرف‌نگربیجا است، چه‌رسد به‌امثال اینگونه معانی تجریدی بسیارپیچیده. اما تعریف با مفاهیم توصیفی که دربارهٔ آن می‌توان گفت این است که آن عبارت‌است از کوچکترین جزئی اززمان که باعامل درك‌ذهنی ما میان‌گذشته و آینده برنهاده شده است؛ نه به‌معنای برنهاده‌شدن سکونی که‌باماهیت گذرای زمان ناسازگاراست، بلکه به‌معنای تقرردرجریان ومورد توجه قرار گرفتن عامل زمان سنج مغزدر کوتاه‌ترین زمان‌که مورد توجه قرارگرفتن همان و خزیدن‌به گذشته همان. البته مغزانسانی این قدرت فوق‌العاده را دارد که مفهومی ازهمان آن وارد شده به‌گذشته را درذهن خود ازجویبارجریان خارج بسازد ومورد توجه قرار بدهد.

**دم را غنیمت بشماریم یعنی چه؟**

اکنون می‌پردازیم به‌این که «دم را باید غنیمت شمرد» چه معنا می‌دهد. ایــن قضیه کلیه را می‌توان با یکی ازچند معنا درنظر گرفت:

معنای یکم) موقعیتی که آدمی در آن قرارمی گیرد ومی تواندکاری مفید مادی یا معنوی انجام بدهد باید غنیمت شمرده شود ومورد استفاده قـراربگیرد. این معنا مورد توصیهٔ همهٔ ادیان آسمانی وهمهٔ حکما وادبای عالیمقام چه صراحتاً یا بااشاره قرار گرفته است. بیت زیر به‌امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نسبت داده‌شده است :

مَافَاتَ مضی وَمَاسَیَأْتِیكَ فَأَیْنَ　　　قُمْ فَاغْتَنِمِ الْفُرْصَةَ بَیْنَ الْعَدَمَیْنْ

(آنچه که گذشت، تمام شد و آنچه که مـی آید، کجا است؟ ـ هنوز نیامـده و اطمینان وصول به‌آن نیست ـ برخیزوفرصت را میان دوعدم غنیمت بشمار).

در آن خطبه‌ها از نهج‌البلاغه که گذران بودن‌روزگاروفنای عمررا بیان‌می‌فرماید، با بیانات مختلف توصیه به‌غنیمت شمردن ساعات عمرمی‌نماید که لازمهٔ بسیارواضح آن، غنیمت شمردن موقعیت حاضراست که آدمی می‌تواند عملی صحیح‌ومفیددر آن انجام بدهد. سعدی می گوید:

بـه غنیمت شمـرای دوست دم عیسی صبح
تا دل مرده مگـرزنـده شود کـاین دم از اوست

البته اگرمقصود سعدی موقعیت دم صبحگاهی باشد که انسان در آن‌قرار گرفته است وآن دم به‌سرعت درحالت گذشتن است.

فرصت شمار صحبت کز این دوراهه منزل
چون بگذریم دیگـر نتوان بـه هم رسیدن
(حافظ)

دریاب دمی صحبت یاران که دگربار
چون رفت نیاید به‌کمند آن دم و ساعت
(سعدی)

اندرین ره می‌تراش و میخراش
تا دم آخر دمی فارغ مباش
(حافظ)

یکی ازعالی‌ترین مضامینی که دردم مغتنم گفته شده است، مضمونی‌است که (اثیرالدین اومانی لغت‌نامۀ‌دهخدا در مادۀ «دم») گفته است:

دل خوش دردم خوش جوی که چون صبح‌نخست
گر به جانی بخری یك دم خوش ارزان است
دم خوش بایدت از خویش برون آی چو گل
که‌از این‌یك دم خوش پوست برون زندان است

بنابراین، اصل‌دم‌را باید‌غنیمت شمرد یك اصل کاملاً سازنده است وباید برای همۀ انسانها ارزش دم را توصیف نمود که بتوانند از آن بهره‌برداری نمایند.
بدان‌جهت که استعدادهاوامتیازات وجودی آدمی ومزایای دنیای طبیعی‌وبنی نوع انسانی باگذشت زمان روبه‌زوال‌می گذارد وهمۀ آنها با مستهلك شدن‌تدریجی واستمراری از ساحل هستی می گذرند ووارد نیستی می‌شوند. وآنچه‌که هنوز به عنوان امتیازات سودبخش‌برای انسان از آینده‌نرسیده‌ووارد زمان‌حاضر نگشته‌است، اطمینان به‌آمدن آنها به‌حال حاضر‌نیست، زیرا همانطور که عواملی می‌تواندآنها را به‌حال حاضربرساند، عواملی دیگردرپشت پرده یا روی پردۀ زندگی ممکن است وجود داشته باشد‌که ازفرارسیدن آن امتیازات سود بخش ازآینده جلو‌گیری کند. پس آنچه‌که باید اراده و کوشش انسان را به‌خود جلب کند، عبارت است ازبهره

برداری ازامکانات وعواملی که درموقعیت کنونی وجود دارند. حتی در یکی از آیات شریفهٔ قرآنی می‌فرماید: لِکَیْلاتَأْسَوا عَلَىٰ مَافَاتَکُمْ وَلاتَفْرَحُوا بِمَا آتَاکُمْ (الحدید آیهٔ ۲۳) (تا اندوهگین مباشید به‌آنچه که ازشما فوت شده است وخوشحال مباشید به‌آنچه که به‌شما داده است واکنون آن را دردست دارید.)

لذا با نظر به‌مجموع راهنماییها، عقل متکی به‌واقعیات وقرآن واحادیث ودرک انسانهای بزرگ، همانطورکه امام معصوم علیه‌السلام فرموده است، باید گفت: إِعْمَلْ لِدُنْیاكَ كَأَنَّكَ تَعِیشُ أَبَداً وَاعْمَلْ لِأَخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَداً (عمل کن برای‌دنیایت که‌گویی برای ابد دراین دنیا زندگی خواهی کردوعمل کن برای آخرتت که‌گویی فردا خواهی مرد.)

معنای این جملهٔ انسان ساز، تحریك انسانها به‌این است که هرلحظه‌ای که‌در آن قرارگرفته‌اند وآن لحظه امکاناتی دراختیارآنان گذاشته است، چنان جدی و با اهمیت تلقی کنند واز آن برخوردارشوند که‌گویی همان لحظه، دم واپسین آنان‌است وپس‌ازگذشت آن لحظه وموقعیت، دیگرآن را برای ابد نخواهند دید. به‌اضافهٔ این که بدان‌جهت که مقداری فراوان‌ازمحصول کارهای انسانی اغلب موردنیازدیگر مردم خواهد بود، و یا به‌نحوی مردم باآن‌محصول درارتباط قرار خواهند گرفت، هراندازه‌کارمحکم ودقیق وزیبا انجام بگیرد، انسانهای دیگرازمحصول آن کاربهتر وبیشتربرخوردارخواهند گشت. ازطرف دیگررابطه توبا محصول کاروهرامتیازی که به‌نحوی ازانحاء امروزدراختیارتوقرارگرفته است، باید رابطهٔ آزاد باشد، یعنی دل به‌آن امتیازچنان نبند که‌گویی جانت درگروآن است. عامل اساسی هلاکت و نکبت وسقوط مردم درتیرگیهای زندگی بیهدف، همین است که «حیات را قربانی وسیلهٔحیات‌می نمایند» یعنی‌مردم ساده‌لوح‌وخود باخته‌مثلاً جان خودرا درکاخی‌مجلل که با دست خود ساخته است می‌بیند ودرهرتماشایی به‌زیباییها وشکوه آن، چنان رازونیازوشکوفایی باآن کاخ ازخود نشان می‌دهد که شاید باجان خود انجام‌ندهد، زیرا جان را جزدرحدود همان وسیله یا وسایل حیات به رسمیت نمی‌شناسد. اینان

هرگز نمی‌توانند به‌نعمت عظمای رابطهٔ آزاده‌وار با امتیازات دنیوی برسند، لذا برای آنان احتمال قطع رابطه با امتیازی که در دست دارند عملاً صفر است، و گویی در این دنیا پایدار خواهند ماند و هرگز مرگ سراغشان را نخواهد گرفت. بنابراین، معنای اساسی اصل «دم را غنیمت بشمار» فوق‌العاده حیاتی و برای انسانهای آگاه کاملاً سازنده است.

اما گوینده یا گویندگان رباعیات چه می‌گویند؟ باید گفت: از یک دیدگاه ساده‌دلانه نخست موقعیتی بسیار محدود از زمان را که با مقداری از امکانات در آن قرار گرفته‌اند، از کل امتداد زمان از آغاز حرکت تا پایان آن می‌برند و همهٔ علل و معلولات را ـ که در یک سلسلهٔ بسیار ممتد به‌نام رویدادهای عالم هستی واقع است ـ از یکدیگر قطع می‌کنند و در وسط آنها دمی از خلاء برای خود می‌سازند و می‌گویند: در این دم که برخلائی از سلسلهٔ ممتد زمان و حلقه‌های زنجیر علل و معلولات استوار ساخته‌ایم بنشینید، لذت بجوییم و پیالهٔ می سر کشیم و چنگ و عود بنوازیم و بر ریش همهٔ قوانین کیهانی و مختصات زمان و حرکت بخندیم! خوب، کاملاً واضح است که اینان خود را از عالم واقعیات به‌طور تصنعی برای چند لحظه بریده و با انگشتانی که روی چشمهای خود گذاشته و با پنبه‌هایی که برگوشهای خود فرو کرده‌اند، نخست خود را به‌مسخره گرفته‌اند، سپس عالم هستی و دیگران را!

در شمارهٔ (۱) از رباعیات می‌گوید: «ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم» بسیار خوب آمدم که با هم بنشینیم و غم فردا را نخوریم، آیا برای من که امروز تخمی نکاشته‌ام و قطعاً فردا محصولی برای معاشم نخواهم داشت، توصیه می‌فرمایید که غصهٔ فردا را نخورم؟ گوینده یا گویندگان رباعی که یقیناً می‌دانند فردایی از راه می‌رسد و همهٔ عللی که تا دیروز کاشته شده‌اند، تدریجاً معلولهای خود را به وجود خواهند آورد، اگر یکی از آن علل، عامل کشنده‌ای باشد، آیا باز توصیه می‌کنند که بنشینیم و غصهٔ فردا را نخوریم؟! در همین رباعی می‌گوید:

فرداکه‌ازاین دیرکهن درگذریم    با هفت هزار سالگان‌درگذریم

چه مغالطهٔ خنده‌آوری! شاید گوینده یاگویندگان اینگونه رباعیات احتمال نمی‌دادند که ممکن است این محصول فکری راکـه درقالب رباعی در آورده‌اند، هشیارانی مطالعه خواهند کرد که زیبا بودن کلمات و جملات وبـازی با زمان و دیگرمفاهیم آنان را مانند دام‌گرفتار نخواهدکـرد وبلکه درمعنای رباعی خـواهند اندیشیدکه خیلی خوب، فرداکه ازاین کهنه سرا درگذشتیم، خاك بدن ما قابل‌تفکیك ازخاکهای آنان که هفت‌هزارسال پیش‌ازما درگذشته‌اند نخواهد بود. روح و روان چطور؟ آیا آنهمه دلایل برای اثبات بقاء وتجرد روح که بعضی ازفضلای معاصرما می‌گویند: بالغ به ۶۰ دلیل می‌باشد،کافی‌نیست که درهمین عمرچند روزهٔ‌خودبرای بقای خویشتن تلاش وتکاپوکنیم؟ آیا ۶۰ دلیل برای اثبات ضرورت تجرد وروح برای‌ایجاد احتمال عقلانی هم کافی نیست؟ این همان‌احتمال است که به‌جهت‌اهمیت موضوعش (محتمل) ازشدیدترین یقینها هم مؤثرترومحکم‌تراست.

درشمارهٔ (۲) مطلبی است مبتذل که برای جبران انقراض عمریا برای‌تسلیت دربرابرپایان یافتن عمر، دستورمی‌فرماید که برخیزیم ودست افشانی کنیم وپیاله‌ای سربکشیم! این همان تخدیرگرایی است که درمباحث قبلی مشروحاً مورد بـررسی قرارگرفت.

درشمارهٔ (۳) می‌گوید: اکثرسالیان عمرمن گذشته واکنون پیمانهٔ عمرمن بـه هفتاد رسیده است وچـون‌چیزی ازعمرم نمانده است، پس برخیزم ونشاط ولذت‌بازی به‌راه بیندازم. گویی‌گویندهٔ این رباعی هم هدف زندگی را در رقص وپیاله بازی وچنگ ورباب نوازی دیده است! گویا قـوانین هستی وتجلیات رشد وکمال که درانسانهای بزرگ دیده می‌شود ودریافتهای اصیل وجـدان دربـارهٔ ارزشهای انسانی وشکوه ملکوت هستی که دیدگان هربینایی را خیره می‌سازد، برای اینگونه گویندگان «خوابی وخیالی و فریبی و دمی» است! ولی باید پرسید اگر واقعاً چنین است، چرا این همه تلاش فکری برای تسلیت به خود انجام می‌دهید؟ «خورشید

هوارا روشن می کند»، نیازی به‌هیچ تلاش فکری ندارد. من می‌بینم کسانی که برای نفی ارزشهای الهی وانسانی وملکوت هستی و هدف زندگی نیروی مغزی صرف می کنند، بیشتر نیاز به‌صرف نیرودارند تا اثبات کنندگان آن حقایق. بقیهٔ این دسته رباعیات چنان که ملاحظه‌می‌شود، محتوایی‌جزدعوت به‌بیخبری وتخدیر گرایی ندارد لذا احتیاجی به‌تکرار نمی بینم. دراین گروه از رباعیات، مطالب خنده آور مانند «می نوش که عمرجاودانی این است» فراوان آمده است، به‌نظر می‌رسد عمدهٔ این رباعیات واقعاً پس‌ازمست شدن وازدست دادن‌هشیاری گفته شده است. آیا مُلک محمود(اگر چه خود چیزی نیست) با یك پیاله شراب مساویست؟ آیا آهنگ چنگ‌ رامی توان با مزامیر حضرت داود علیه‌السلام مقایسه کرد؟ دررباعی شمارهٔ ۱۳ مضمونی است‌فوق‌العاده عالی دراین رباعی آمده است: ازکفرتا به‌دین یك نفس وازعالم شك‌به‌یقین هم یك نفس است. البته می‌تواند لااله (کفر) والاالله (ایمان) بوده باشد وهمچنین ممکن است منظور انقلابها وجهشهای‌روانی‌باشد که اگرصورت بگیرد واقعاًدریك دم انسان می‌تواند از کفربه‌دین وازشك به‌یقین برسد. دربیت دوم می گوید:

این یك نفس عزیز را خوش میدار
کز حاصل عمرماهمین یك نفس است

واگراین مضمون مورد قبول کسی‌باشد باید همهٔ آن رباعیات راکه درتخدیر ومستی ودم غنیمت شمردن (دربیخبری)گفته شده است، بسوزاند. زیرا این رباعی یك انسان‌الهی‌رامطرح می کند که بایدهمهٔ لحظات عمرش با هشیاری وجذبه‌درمنطقهٔ کمال جوئی به‌سربرد.

اکنون برگردیم به‌بررسی ونقدبقیهٔ‌گروه دوازدهم‌ازرباعیات. گفتیم که‌محتویات این گروه ازرباعیات برمبنای حرکت وتحول عالم هستی است. دراین رباعیات‌پایان یافتن زیباییها وطراوتها وانقراض دوران جوانی وازبین رفتن عوامل لذت‌وهجران

ابدی یاران موافق ودمسازوهمدم وتبدل بهارهای حیات بخش به‌پاییزها وزمستانهای راکدکنندهٔ حیات وازبین برندهٔ گلها وریاحین وسبزیها وبه‌نهایت رسیدن سالیان‌عمر همهٔ انسانها ورهسپارشدن همهٔ آنان‌کاروان درکاروان به زیرخاك، با سبکی‌جالب و مثالهای درشت مانند کلهٔ کیکاووس وجمشید وبهرام‌گوروغیرذالك مطرح گشته‌است.
دراوایل مباحث مربوط به‌گروه۱۲۰ ازرباعیات گفتیم که عده‌ای ازشعراء وحتی‌برخی ازآنان‌که خود را فیلسوف می‌دانستند ازاین حرکت وتحول و دگرگونی احساس رنج‌کرده وآه وناله به‌راه انداخته‌اند. گوینده یاگویندگان رباعیاتی که‌موردبررسی و نقد ما است ازاین عده محسوب می‌شوند.

گریه‌وناله وبدبینی‌با مشاهدهٔ حرکت وتحول ازآن کسانی‌است که‌نتوانسته‌اند شخصیت خودرا به‌مافوق خواستنیهای حیات طبیعی محض تصعید نمایند.

تردیدی نیست دراین که هرکس علاقه وعشق به‌چیزی پیداکرد، بطوری‌که آن معشوق جزئی‌ازشخصیت اوگشت، جدائی ازآن،اورا درحیرت‌وابهام‌فرومی‌برد واگرچیزی‌نداشته باشدکه‌جای آن بگذارد،هدف‌حیات راگم کرده به‌پوچی‌می‌رسد. این قاعدهٔ‌کلی هیچ استثنایی ندارد وشوخی‌پذیرهم نیست مولوی‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی
ور بود خاری تو همهٔ گلخنی

شخصیت کسانی که ازگذشت روزگاران می‌نالند و ازدگرگونی زیباییها و طراوتها شیون به راه می‌اندازند به دست همان زیباییهای صوری، جوانی، ثروت، محبوبیت قطعه‌قطعه می‌شود وهریك ازآن موضوعات، جزئی ازشخصیت آنان رابا خود می‌برد، ناگهان می‌بینند که چیزی جزخاکستر آتشهای گذشته نمانده است.

دربرابر این شخصیت باختگان کاروان بشری، گروهی بسیارمهم وهشیار و خردمند وجود دارد که هرگز به‌گذشته نمی‌نگرند که به‌جهت گسیخته شدن ارتباط با آن گذشته، بنالند وشیون‌راه بیندازند، بلکه همواره بامحاسبهٔ گذشته به‌آینده‌می‌نگرند که آدمی را به‌ابدیت نزدیک‌ترمی‌سازد.

دریغا، اسفا، دربارهٔ کسانی که دراین‌دنیا دراین‌زندگی‌روبه‌آینده، رو به‌رشد و کمال، روبه ابدیت، نشسته وزانوی غم به‌بغل گرفته مانند بوتیمار برلب‌دریای گذشته نشسته‌اند وهرگز نمی‌خواهند به آینده بنگرند که می آید وتازه‌ها می آورد وعظمتها برروح آدمی می‌افزاید. گروهی که همواره باگذشتهٔ‌محاسبه‌شده به‌آینده‌می‌نگرند، به قدری درواقعیت نشاط‌انگیز و مسرت‌بخش وجود غوطه ورند که انبساط و مسرت ازدرونشان برچیده نمی‌شود اگرچه ناگواریهای دنیا حتی مجالی برای آه کشیدن‌به آنان ندهد. به‌اضافهٔ این که این کاروان مسرت وانبساط می‌دانند که همهٔ فناها وزوالها انتقالی ازروی پرده به‌پشت پرده است، یا خوابیدن موجی است بردریا. چنان که مولوی دربارهٔ موج اندیشه متذکرشده است:

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت
از سخن و آواز او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد
موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی صورتی آمد برون
باز شد کِإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونْ

مگروجودها واین فناها وزوالها با تکیه به‌مشیت خداوندی صورت‌نمی‌گیرد، مگرضمانت بقای ابدی انسانها با خدا نیست؟ برای بیداران درمیان‌خواب‌رفتگان، آری:

سعد یاگر بکند سیل فنا خانهٔ عمر
دل‌قوی دار که‌بنیاد بقا محکم ازاوست

وبه‌گفتهٔ حافظ :

ای دل ارسیل فنا بنیاد هستی برکند
چون‌ترانوح‌است کشتیبان‌زطوفان‌غم‌مخور

داستان اعتلای فکری وروحی بشری در اینجا پایان نمی‌یابد، بلکه از این هم بالا می‌رود ومی گوید:

در غم ما روزها بیگاه شد — روزها با سوزها همراه شد
روزها گررفت گورو باك نیست — تو بمان‌ای آن‌که جزتوپاك نیست

خداوندا، چقدر فاصله است میان مغزی که با دیدن حرکت وتحول پرمعنای هستی که خواسته‌های حیات حیوانی اورا ازدستش می گیرد، کودکانه می‌رنجد و رباعیات می‌سازد که چون همه چیزدرگذراست واسباب دلخوشی من که عبارت‌بود ازعوامل خودخواهی وشهوت‌رانی وسلطه بردیگران، ازدست من گرفته‌خواهد شد، پس گوشه‌ای را برای تخدیربرگزینیم! ومیان مغزهای انسانهایی که می گویند: مردم، حرکت‌کنید، تلاش نمایید، توقف مکنید، هدفهای نسبی را یکی‌بعد ازدیگری پشت سرهم بگذارید تا به‌هدف اعلای حیاتمان برسیم.

حالا توجه فرمایید: مضامین ابیات زیرراکه‌کشف ازآشنایی باهستی‌واعتلای اندیشهٔ‌گویندهٔ آنها (مولوی) می‌نماید، با رباعیات مورد بررسی ونقدمقایسه‌فرمایید:

چیست نشانی آنك هست جهانی دگر
نوشدن حالها رفتن این کهنه‌هاست

روز نـو وشام نـو بـاغ نو و دام نـو
هرنفس اندیشه‌نو، نوخوشی ونوعناست
عالم چو آب جوست بسته نماید و لیك
می‌رود و می‌رسد نونو، این از کجاست
نو ز کجا مـی‌رسد کهنه کجا می‌رود
گـرنه ورای نظر عالم بی منتهاست

* * *

هـر نفس نو مـی‌شود دنیا ومـا
بی خبر از نوشدن انـدر بقا
عمر همچو جوی نونو می‌رسد
مستمری می‌نمایـد در جسد
شاخ آتش را بجنبانی بـه ساز
در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
مـی‌نماید سرعت انگیزی صنع
پس تو را هرلحظه‌مرگ و رجعتیست
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

* * *

تو از آن روزی‌که در هست آمدی
آتشی یا خاك یـا بـادی بـدی
گر بدان حالت تو را بودی بقا
کی رسیدی مر تـرا این ارتقا
از مبدل هستی اول نمانـد
هستی دیگـر به جـای او نشاند

همچنین تا صد هزاران هست‌ها
بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا

آن مبدل بین وسایط را بمان
کز وسایط دور گردی ز اصل آن

واسطه هرجا فزون شد وصل جست
واسطه کم، ذوق و وصل افزونتراست

از سبب دانی شود کم حیرتت
حیرتی که ره دهد در حضرتت

این بقاها از فناها یافتی
از فنا پس رو چرا برتافتی

زان فناها چه زیان بودت که تا
بر بقا چفسیده‌ای ای بینوا

چون دوم از اولینت بهتر است
پس فنا جوی و مبدل را پرست

صد هزاران حشر دیدی ای عنود
تا کنون هر لحظه از بدو وجود

از جمادی بیخبر سوی نما
وز نما سوی حیات و ابتلا

باز سوی عقل و تمییزات خوش
باز سوی خارج این پنج و شش

تا لب بحر این نشان پایهاست
پس نشان پا درون بحرلا است

در فناها این بقاها دیده‌ای
بر بقای جسم چون چفسیده‌ای!

در این ابیات دقت کنید و ببینید گوینده یا گویندگان رباعیات از حرکت و تحول و دگرگونی اجسام و نمودها و دیگر حقایق چه استفاده کرده‌اند و مولوی از آنها چه فهمیده است؟ مولوی مطابق علم و هستی شناسی و هدف‌نگری و اشراف نسبی به جهان وجود، و عرفان مثبت سخن می گوید که چیزی را از واقعیتها و حقایق حذف نمی کند و باهشیاری تضاد نمی‌ورزد، روشناییها را با تاریکیها مخلوط نمی‌سازد. حال آنکه گوینده یا گویندگان رباعیات برخلاف این شیوه با واقعیات روبرومی‌شوند.

رباعی شمارهٔ (۳۴) از گروه ۱۲ چنین است:

آن قصر که با چرخ همی زد پهلو
بر درگه آن شهان نهادندی رو
دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای
بنشسته همی گفت که کو کو کو کو

حالا ببینیم از همین کو کو گفتن فاخته مولوی چه استفاده می کند؟ او می گوید:

هین بجو که رکن دولت جستن است
هر گشادی در دل اندر بستن است
از همه کار جهان پرداخته
کو و کو میگو بجان چون فاخته
فاخته‌سان روز و شب کو کو تو گو
گنج پنهانی ز درویشی بجو
در بدر میگرد و میرو کو به کو
جستجو کن جستجو کن جستجو

وقتی که انسان با داشتن قلب آگاه و عقل حقیقت جو و مطالعاتی که وی را از نابینایی دربارهٔ حرکت و جریان هستی نجات بدهد، در ابیات مولوی می نگرد، گویی

چهره‌هایی آشنا ازهستی را می‌بیند، درصورتی که وقتی که به‌آن رباعیات می‌نگرد، جز امواجی ازابهام و تاریکی واضطراب در درون‌گوینده‌مشاهده نمی‌گردد. گویی رباعیات می‌گوید:

«حرکت نباشد»! «شب نباشد»! «عمرآدمی ابدی وانسان همیشه‌جوان‌باشد»! «انسان اگرزن است باید به‌زیبایی کلئوپاترا واگرمرد است به‌زیبایی حضرت یوسف علیه‌السلام باشد»! «اصلاً بیماری نباید وجود داشته باشد»! «علم مطلق به‌همهٔ اشیاء با همهٔ ابعاد آنها برای هرانسان امکان پذیرباشد»!... وامثال این تخیلات‌وتوهمات که فقط از کارگاه مغزهای مختل به‌وجود می‌آید. ای کاش گوینده یا گویندگان این رباعیات یك لحظه‌سر به‌عقب برمی‌گرداندند ونتیجهٔ تحول‌وحرکت راکه‌عناصرناچیز وبی احساس وبیجان را به‌انسان مبدل کرده است، می‌دیدند، وخود ازفاصلهٔ مابین عناصرمادی بیجان تا مغزوروان عمربن‌ابراهیم خیامی فیلسوف وریاضیدان نامی تاریخ، تا مغزوروان ابن‌سیناها، خواجه نصیرها، سهروردی‌ها، جلال‌الدین محمد مولوی‌ها ... ازدیدگاه معرفت وسلمان فارسی‌ها وابوذرغفاری‌ها واویس قرنی‌ها و عماریاسرها ومالك اشترها ازدیدگاه معرفت وعمل، می‌فهمیدند که حرکت وتحول یعنی چه و چه محصولی را درپهنهٔ هستی به‌وجود می‌آورد.

ابیات دیگری را ازمولوی مطرح می‌کنیم، تا روشن شود که قهر کردن از هستی، مانند قهر کردن کودك ازمادرغیرازشناخت ومعرفت وعمل برای گردیدن‌است:

اینهمه گفتیم لیك اندر بسیچ — بی عنایات خدا هیچیم و هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق — گر ملك باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا — با تو یاد هیچکس نبود روا
اینقدر احسان تو بخشیده‌ای — تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
ای خدا ای خالق بی چون و چند — از تو پیدا گشته این کاخ بلند
ای خدا ای‌خالق بی چند وچون — آگهی از حال بیرون و درون
قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش — متصل گردان به دریاهای خویش

این ادب و تسلیم وخضوع کجا و آن گستاخی که در رباعیات دیدیم :

از جرم گل سیاه تا اوج زحل — کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به‌حیل — هر بند گشاده شد مگر بند اجل

خورشید به‌گل نهفت‌می‌نتوانم — و اسرار زمانه گفت می نتوانم
از بهر تفکرم برآورد خرد — دری که ز بیم سفت می نتوانم

این ادعای زیررا هم دقت فرمایید تا برویم به سراغ مولوی:

من ظاهر نیستی و هستی دانم — من باطن هر فراز و پستی دانم !
با اینهمه از دانش خود شرمم‌باد — گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم !

اولاً چنین ادعایی را هیچ دانشمند ومتفکروفیلسوف وعارفی دراین‌دنیانکرده است که «ظاهر نیستی و هستی را می‌دانم» و کافی است که انسان دراین دنیا یك مجهول داشته باشد که به‌جهت پیوستگی شدید اجزاء هستی به یکدیگر، میلیاردها معلوم را به مجهول مبدل بسازد. پس‌ازدوران گوینده‌ٔ رباعی هزاران موضوعات کشف شده است که حتی یکی ازآنها به‌مغز گوینده خطورنمی کرده است. ثانیاً گوینده خود پی نبرده است که اگرواقعاً علم به‌ظاهروباطن همه چیزپیدا کرده است، بوسیلهٔ هشیاری درزمینهٔ‌هشیاری وبرای بدست آوردن هشیاری بوده است‌وعلم‌هرگز عامل جهل وناهشیاری نمی‌شودوهنگامی که‌یك انسان مرحله‌ای‌ازعلم را سپری کرد، اگرواقعاً سپری کرده باشد، محال است که علم اورا به‌ابهام وتاریکی بیندازد، بلکه تحریك و تشویق به‌افزایش علم می‌نماید. بنابراین، معلوم می‌شودگویندهٔ رباعی مقداری اصطلاح بافی وشطرنج‌بازی مغزی وبندباری باکلمات را علم ودانش‌تلقی کرده است!

برویم به‌سراغ مولوی که سخن با انسانها دارد:

قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش
متصل گردان به دریاهای خویش

قطرهٔ علم است اندر جان من
وارهانش از هوی وز خاك تن

پیش‌از آن کاین خاکها خسفش کند
پیش از آن کاین بادها نسفش کند

بسیارخوب، پس حیات آدمی با همهٔ مغزومعلوماتش روبه‌خاك تیره‌می‌رود؟
آری، روبه‌خاك‌تیره می‌رودچونان‌خورشید که ابرها درفضا می آیند وجلو تابش آنرا می گیرند. گویندگان رباعیات می گویند: گذشت و رفت ومردوافسردونابود شد!

یك چند به کودکی به استاد شدیم
یك چند به استادی خود شاد شدیم

پایان سخن شنو که ما را چه رسید
از خاك برآمدیم و برباد شدیم

یاآن که می گوید:

زان پیش که غمهات شبیخون آرند
فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زرنه‌ای ای غافل نادان
که ترادر خاك نهند و باز بیرون آرند!

حالا ببینیدمولوی خندان‌چگونه‌ازبالا می‌نگرد وفردا رامی‌بیند وچه‌می گوید:

گرچه چون خسفش کند تو قادری
کش از ایشان و استانی واخری

گـر درآید در عدم یا صد عدم
چون بخوانیش ارکند ازسر قـدم

صد هزاران ضد ضد را می کشد
بـازشان حکم تو بیرون می کشد
از عدمها سوی هستی هر زمان
هست یـارب کاروان درکاروان
بـاز از هستی روان سوی عدم
می‌روند ایـن کاروانها دم بدم

***

ای برادر یکدم از خود دور شو
بـا خود آی و غرق بحرنورشو
ای برادر عقل یکدم باخودآر
دمبدم در تو خزانست و بهار

توجهان‌را کهنه می‌بینی؟بااینکه جهان هرلحظه درتجدیدوتحول استمراری‌است وتومی‌توانی‌بایك آگاهی لطیف آن را دریابی، گیرم که‌جهان کهنه‌وفرتوت‌است، تو که می‌توانی هرلحظه نوببینی ونوباشی:

ای جهان کهنه را تو جان نو — از تن بیجان و دل افغان شنو
جان فشان ای آفتاب معنوی — مـرجهان کهنه را بنما نوی

اگرراهی نوبرای حقیقت دیدی، معطل‌نباش وراه را درپیش گیر :

خواجه گفتش فی‌امان‌الله بـرو — مرمـرا اکنون نمودی راه نو

براستی، چه توقعی بیجا است که‌آدمی‌دراشباع خواسته‌های طبیعی محضش

به‌عنوان هدف مطلق فرورود و آنگاه‌ازروح خود وهستی بخواهد که برای‌اونو باشد وطراوت ببخشد. برای برآوردن‌چنین آرزوهایی نخست‌ازجویبارزمان، برای گرفتن میوه‌هایی که آن جویبارمی آورد، بیرون بیا(ودست دراز کن و آن میوه‌ها رابه‌اندازهٔ ضرورت بگیر) باآگاهی واشراف اگرچه نسبی هم بوده باشد، آینده‌ای راکه نو نو می‌رسد نیزببین، سپس به‌قول مولوی شترتوخواهدزایید وبرای بقای فرزندنو،خون به‌شیر نومبدل خواهد گشت:

تا نزاید بخت تو فرزند نو خون نگردد شیرشیرین خوش شنو

دربارهٔ حرکت‌ورکود، کهنه ونو، اصلی را برای تو گوشزد می کنم که بادر نظر گرفتن آن اصل، نه رکودی خواهی دید ونه کهنه وفرسوده‌ای:

از سموم نفس چون با علتی هرچه گیری تو مرض را آلتی
گر بگیری گوهری سنگی‌شود ور بگیری مهر دل جنگی شود
وربگیری نکتهٔ بکر لطیف بعد درکت گشت بی‌ذوق‌و کثیف
که من‌این‌رابس‌شنیدم کهنه‌شد چیز دیگر گو بجز آن ای عضد
چیز دیگر تازه و نو گفته‌گیر باز فردا زوشوی سیر و نفیر
دفع‌علت کن چوعلت‌خوشود هر حدیث کهنه پیشت نو شود
تا که از کهنه برآرد برگ‌نو بشکفاند کهنه صد خوشه زگو

اگرروان آدمی واقعاً روان باشد، وآن موقعی است که جان ازچنگال تن جسته باشد:

چیست امعان چشمه را کردن روان
چون ز تن جان جست گویندش روان

قطعی است که درنتیجه :

چـو گلستان جنانم طربستان جهانـم
به روان همه مردان که‌روان است‌روانم

این جان ازماده جسته وازخرد رسته است که هرلحظه جلوهٔ جمال وجلالی خاص ازخدا را می‌بیند:

بیزارم از آن کهنه خدایی که تو داری
هرلحظه مـرا تازه خدای دگـرستی

هرنظرم که بگذرد جلوهٔ رویش ازنظر
بـار دگرنکوترش بینم از آنچه‌دیده‌ام

خلاصهٔ مباحثی که تاکنون دربارهٔ حرکت‌وتحول وکون وفساد وکهنه‌ونوگفته شد، این است که برای دریافت واقعیت دربارهٔ این موضوعات بـاید عقل وخرد را بطورصحیح به‌کارانداخت وقطب‌نمای وجدان را دردرون همیشه صاف وتمیز نگه داشت وبا خویشتن باید آشتی کرد نه مبارزه وستیزه. حتی بـا مرگ هم می‌تـوان آشتی کرد وبه‌آن به‌چشم زندگی نگریست. نظامی گوید:

گر مرگ رسد چرا هـراسم — کان راه به تست می‌شناسم
از خوردگهی بـه‌خوابگاهی — وز خوابگهی به بـزم شاهی
گر شوق تو هست خانه خیزم — خـوش خسبم وشادمانـه خیزم

توجه دقیق به حرکت وتحول ازدیدگاههای گوناگون برای گویندگان رباعیات ضرورت داشت.

برای توضیح وبررسی حرکت وتحول ودگرگونـی ازدیدگاههای گوناگون نخست آن دیدگاه سطحی راکه متأسفانه این گونه رباعیات را درفرهنگ مابه‌وجود آورده باید کنار بگذاریم. باکنارگذاشتن این دیدگاه‌سطحی دربارهٔ حرکت وتحول،

این پدیدۀ اساسی هستی را باید ازاین دیدگاهها مورد توجه ودرك قرارداد:

۱) دیده گاه علمی محض ۲)فلسفی ۳) شهودی ۴) عرفـان مثبت مذهبی.

۱) اما حرکت وتحول ازدیدگاه علمی محض که از ضروری‌ترین موقعیتها و موضع گیریها است، ازآغازتاریخ ارتباط انسان با جهانی که در آن زندگی می کند، تاکنون مورد توجه واهمیت بوده است. واگراشخاصی هم مانندزنون رواقی پیدا می‌شد که‌مانندسرایندگان‌رباعیات‌موردبررسی‌ونقدما، باحرکت‌شوخی‌می کرد وبرای انکارش پارادوکس‌هامی آورد ومغالطه به‌راه می‌انداخت، بالاخره آگاهانه یا ناآگاه سکونهای‌متوالی راکه عین حرکت بادو کلمۀدیگراست، به‌جای حرکت‌می گذاشت وبدین ترتیب به‌خیال خود انقلابی درفکربشری ایجاد می کرد!!

به‌هرحال این پدیده فراگیروجود آدمیان‌وهرچه وهرکه درپیرامون‌اودرجریان است، بوده است. درنتیجۀ این اهمیت حیاتی بودکه شناخت حرکت‌وبهره‌برداری گوناگون ازآن، بنیاد اساسی علوم متنوع گشت. حالاگوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی ونقد، چگونه هزاران مسائل وقـوانین وتعریفات واصول و مشاهدات علمی‌رادربارۀحرکت‌نادیده‌می گیرندویاتوانایی تصورمبانی‌عالی‌برای‌آنهارا درخود نمی‌بینند، حتی یك دلیل ضعیف‌هم برای ما ارائه نداده‌اندکه آن همه حقایق‌مساوی هیچ‌است! «به‌راه‌خود برویدواگرپیاله‌ای‌می‌وزیبارویی پیداکردید، لب‌جویی‌بنشینید، وبس»! اما این مسئله که آیا حرکت است که حقایق‌ونمودهای مختلف‌درجهان‌هستی رابه‌وجود می آورد، یا اختلاف حقایق ونمودها است؟ چنان‌که ذیلاً اشاره خواهیم کرد، ازمسائل علمی حرکت‌نیست.

۲) دیدگاه فلسفی. توجه‌به‌حرکت‌وتحول‌ازاین دیدگاه، کلی‌تروشامل‌تراست. هنگامی که گفته می‌شود: حرکت است که حقایق ونمودهـا وروابط مختلف را در عرصۀ هستی به‌وجود می آورد، یا بالعکس، این یك دید کلی دربـارۀ حرکت‌است که درحقیقت مانند بحث ازعوارض وجود است که دید فلسفی مـی باشد. همچنین بحث ازاین که آیا حرکت درذات وجوهراشیاء است؟ قطعاً یك بحث فلسفی‌است

که علم حل وفصل آن را به‌عهده نمی گیرد. نیز این مسئله که اولین حرکت درماده کی وچگونه عارض شد؟ علمی نبوده ومربوط به‌قلمروفلسفه خواهد بود.این مسائل را چنان که دانشمندان به‌جهت‌خروج ازدیدگاه‌تحقیقاتی آنان، نمی‌توانند دور بیندازند وآنهارا بیهوده تلقی نمایند، همچنین بعضی ازادباء وشعراء مانندگوینده یاگویندگان رباعیات هم حق‌ندارند آنهارا به‌شوخی گرفته ومغزبشری وواقعیات را به‌بازی بگیرند که خود کشف ازاین خواهد کرد که مغزوروان خود را به‌بازی گرفته‌اند.

۳) دیدگاه شهودی. اندیشه‌مندانی بزرگ وارواحی لطیف میان انسانهامانند هشیاران درمیان مستان وجود دارند که می بینند:

هرقطره‌ای‌دراین‌ره‌صدبحر آتشین‌است

دردا کـه این معما شرح وبیان ندارد

(حافظ)

چه باید کرد که به‌اصطلاح مولوی اگرگـاوی تمام نقطه‌ها واماکن یك شهر آباد وبزرگ راکه پرازصدها هزارانسان وصنایع وفرهنگ وعلم و کتاب و عالی‌ترین مراکزدانش وبسی ظرائف وزیباییها است، بگردد، محال است چشم او بـه دنبال چیزی جزپوست هندوانه وخربزه بگردد و پوزش جزبه‌آن پوست بـر روی زمین فرود آید.

میلیونها سیب ازدرختها برروی زمین‌می افتند وتوجه هیچکس راجلب نمی‌کنند، فقط برای نیوتون است که سقوط سیبی مسئلۀ جاذبیت را مطرح می کند.تخم مرغ را میلیاردها انسان می‌بینند، فقط برای یك نفر انگیزۀ انتقال به‌وجود قـاره‌ای ناشناخته می‌شود. همگان دیده‌اند و گفته‌اندکه دنیا مانند زنـدان است وحتی‌یك‌نفر را نمی‌توان پیداکردکه‌یك روزدرشادی‌وانبساط کامل بسربرده باشد، ولی‌مغزمولوی می‌خواهد که علت آن را شهود نماید. حالا به‌ابیات زیرتوجه‌فرمایید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام

کاندر آن بی حرف می‌روید کلام

تا کـه سازد جان پاك از سرقـدم
سوی عـرصهٔ دور پنهان عـدم

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا
کاین خیال و هست زو یابد نوا

تنگتر آمد خیالات از عـدم
زان سبب باشد خیال اسباب غم

باز هستی تنگتر بود از خیال
زان‌شود در وی‌قمرهمچون هلال

بـاز هستی جهان حس و رنگ
تنگتر آمد که زندانیست تنگ

علت تنگیست ترکیب و عـدد
جانب ترکیب حسها می کشد

زان سوی حس عالم توحید دان
گر یکی خواهی بدانجانب بران

گویندگان رباعیات که ازسرستیزه با هستی ونیستی و زمین وآسمان و زمان ومکان ونیك و بد درآمده‌اند، ومانند بعضی ازکودکان که‌پس ازبازی‌بااسباب بازی هایش‌خسته می‌شودآنها را به‌زمین می‌زند،باواقعیات‌عالم هستی‌قهر کرده و به جای شناخت وبهره‌برداری ازآنها، آنهارا می‌شکنند، هرگزمغزودل‌خودرا تصفیه‌نمی کنند که علت تنگی دنیا وزندان بودن آن را شهود کنند وبفهمند که :

علت تنگیست ترکیب وعدد جانب ترکیب حسها می کشد

وروح آدمی هم فوق کیفیتها و فوق کمیتها حرکت می کند، زیرا:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاك چند روزی قفسی ساخته‌اند ازبدنم

لذا طبیعی است که روح انسانی دنیا را زندان تلقی کند، ولی درعین‌حال‌چون می‌داند این دنیا درعین محدودیت‌وزندان بودن گذرگاه‌تکاملی به‌سوی‌ابدیت‌است، آن را رصدگاهی برای نظاره به‌بی‌نهایت وانجذاب به‌سوی آن تلقی می‌نماید وبا هستی ونیستی وزمین و آسمان وزمان ومکان ونیك وبدازسرستیزه وقهروپرخاش‌بر نمی‌آید، زیرا:

روز و شب بادیدن صیاد مستم در قفس

بس که‌مستم نیست‌معلومم که‌هستم‌درقفس

آن مغزرسا وروح صاف می‌تواند ازحرکت‌حاکم برهستی حقایقی راشهود کند که خود درحرکت وسفرروبه‌حق وحقیقت باشد و کسی می‌تواند درحرکت و سفرقراربگیرد که مبداء هستی خود را دریابد به‌قول شیخ محمود شبستری:

دگر گفتی‌مسافر کیست‌درراه؟ کسی کاوشد زاصل‌خویش آگاه

شهود این‌معنی که حرکت وتحول‌از کجاوبه کجا است؟ مهمترین مسئلهٔ بشری است، والاگوینده یاگویندگان رباعیات وهمفکران آنان هم حرکت وتحول وآثار ونتایج آن را می‌دیدند. بی‌پرده باید بگوییم: اگراینان می‌دانستند که حرکت‌دررویهٔ ماورای طبیعی‌اش همان دست نورانی (یدبیضای) حضرت موسی(ع) ودم‌عیسی(ع) است که در رویهٔ‌طبیعی‌اش (دست نورانی) یك‌مشت‌گوشت وخون واستخوان است ودم‌عیسوی دواب وزبان ومقداری ازهوا و کلمه یا کلماتی است که شایدافرادفراوانی آنهارا به‌زبان‌آورده‌اند،ولی کودم‌عیسوی؟ ولی متأسفانه گوینده یاگویندگان‌رباعیات همین معنی را درك کرده‌اند که دنیا زندان است:

بر شاخ امید اگـر بری یافتمی
هم رشتهٔ خویش را سری یافتمی
تـا چند ز تنگنای زنـدان وجود
ایکاش سوی عدم دری یـافتمی

مگراین که مقصودگوینده ازعدم، ماورای طبیعت باشدکه درکلمات عـرفـا فراوان آمده است. مولوی می گوید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام
کاندر آن بیحرف می‌روید کلام

تـا کـه سازد جان پـاك از سرقـدم
سوی عـرصهٔ دور پهنای عـدم

عرصه‌ای بس باگشاد و با فضا
کـاین خیال هست زو یابد نـوا

وهمین حرکت‌وتحول‌دررویهٔ‌طبیعی اش«کون‌وفساد»و«زشتی‌وزیبایی»و«بهارو خزان» و«زندگی ومرگ» است واگرواقعاً می‌دانستند که این حرکت ازآن خداوبه سوی خدا است: أَلَا إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ[1] (آگاه باشید که‌همهٔ اموربه‌سوی‌خداحرکت می کند)؛ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُ[2] (واز آن خدا است غیب آسمانها وزمین وهمهٔ امربه‌سوی اوبرمی گردد) درسهای بسیارآموزنده‌ای ازحرکت وتحول برای ما طرح می کردند.

۴) دیدگاه عرفان مثبت مذهبی. با احساس عظمت خداوندی ودریـافت قلبی آن کمال مطلق، می‌توان عظمت حرکتی راکه خداوند متعال به وجود آورده است دریافت نمود وبالعکس، با دریافت عظمت حرکت ونتایج آن که فیض خداوندی برعالم هستی است، می‌توان کمال الهی را تا حدودی درك کرد. این قاعده‌در قلمرو عرفان مثبت نظری وعملی هم درجریـان است. یعنی چنانچه شناخت عظمت مبداء فیض می‌تواند عظمت خودفیض را برای ماقابل شناخت بسازد، همچنین‌ازشناخت عظمت فیض می‌توان به‌کمال مفیض (افاضه دهنده) پی‌برد. با نظر به‌رباعیات مورد

۱. شوری، آیهٔ ۵۳.
۲. هود، آیهٔ ۱۲۳.

بررسی و نقد، به‌نظر نمی‌رسد که گوینده یا گویندگان آنها، توجهی به‌این قانون داشته‌اند. اگرچنین توجهی داشتند، آنان نیز مانند مولوی می‌گفتند:

صورت از بی صورتی آمد برون  باز شد کِإنّا إِلَیْهِ رَاجِعُونْ

یا مانند سعدی می‌گفتند:

به‌جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم برهمه عالم که همه عالم از اوست

یا می‌گفتند:

چمنی که تا قیامت گل او ببار بادا
صنمی که برجمالش دوجهان نثار بادا
زپگاه میر خوبان به شکار می‌خرامد
که به تیر غمزهٔ او دل ما شکار بادا
چه‌عروسی است‌درجان که جهان‌زعکس رویش
چو دو دست نو عروسان تروپر نگار بادا

خلاصه ــ حرکت از دیدگاه‌نیست انگاران و لذت‌پرستان باحرکت‌ازدیدگاه یك انسان حرکت شناس و مشرف به‌آن، بسیار متفاوت است.

## رباعیات با مضامین متفرقه

۱) به مقدار ضرورت حیات بکوشید

آن مایه ز دنیا که خوری یـا پوشی

معذوری اگـر در طلبش می کـوشی

بـاقـی همه رایگـان نیرزد هشدار

تـا عمر گـرانبها بـدان نفروشی

این رباعی ازدیدگاه مذهبی واخلاقی بسیارپرمعنی وسازنده است وباید در نظر گرفت که اگراین رباعی ازسروده‌های همان صاحبان رباعیات بوده باشد که همهٔ واقعیات وحقایق را با مغزبازیگرخود تباه ساخته وحکم به‌پوچی هستی نموده‌انـد، تناقض بسیارروشنی باآنها دارد که به‌هیچ وجه قابل حل و اصلاح نیست، زیرا عمر گرانمایه کجا وزندگی پوچ کجا!

۲) دنیا غمخانه است

۱) آنکس که زمین وچرخ افلاك نهاد

بس داغ کـه او بر دل غمناك نهـاد

بسیار لب چو لعل و زلفی چون مشك
در طبل زمین و حقهٔ خاك نهاد

۲) افلاك كـه جز غم نفـزایند دگـر
ننهنـد بـه جا تـا نربـایند دگـر
نـا آمـدگـان اگـر بدانند كه ما
از دهـرچه مـی كشیم نـایند دگـر

۳) در دائرهٔ سپهر نـاپیدا غور
می نوش به خوشدلی كه دور است به جور
نـوبت چو به دور تورسد آه مكن
جامی است كه جمله را چشانند به دور

۴) گردون نگری ز قد فرسودهٔ ماست
جیحون اثری ز اشك پالودهٔ ماست
دوزخ شرری ز رنج بیهودهٔ مـاست
فردوس دمی ز وقت آسودهٔ مـاست

۵) عمریست مرا تیره و كاریست نه راست
محنت همه افزوده و راحت كم و كاست
شكر ایزد را كـه آنچه اسباب بلاست
ما را ز كسی دگر نمی بایـد خواست

۶) زین دهر كه بود مدتی منزل مـا
نامد بجـز از غصه و غم حاصل مـا
افسوس كه حل نگشت یك مشكل ما
رفتیم و هزار حسرت انـدر دل مـا

۷) چون حاصل آدمی در این شورستان
جز خوردن غصه نیست تا کندن جان!
خرم دل آنکه زین جهان زود برفت
واسوده کسی که خود نیامد بـه‌جهان

۸) از آمدن بهار و از رفتن دی
اوراق وجود ما همی گردد طـی
می‌خور، مخور اندوه که فرمود حکیم
غمهای جهان چـو زهر و تریاقش می

۹) عمرت تا کی به خود پرستی گذرد
یـا در پـی نیستی و هستی گـذرد
می‌خور که‌چنین عمر که‌غم در پی او است
آن به که به خواب یا به مستی گذرد

۱۰) گردست به لـوحهٔ قضا داشتمی
بـر میل و مراد خویش بنگاشتمی
غم را زجهان یکسره برداشتمی
وز شادی سر به چرخ افراشتمی

۱۱) هین صبح دمید و دامن شب شد چاک
برخیز و صبوح کن چرایـی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمـد
او روی به ما کرده و ما روی به خاک

## بررسی ونقد گروه دوم ازرباعیات متفرقه

آنچه راکه درزندگانی مشاهده می کنیم ازغمها واندوههای ناشی ازمصائب وبلایا وناگواریها، حقیقتی است که کتاب آسمانی ما (قرآن) بااشکال مختلف آنها را بیان فرموده است. ازآن جمله: ۱) وَإِنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ. وَإِنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا[۱] (واو است خداوندی که‌خندانید وگریانید واواست خداوندی که میراند وزنده کرد) ۲) وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ. الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ[۲] (وقطعاً ماشمارابه‌چیزی ازترس وگرسنگی ونقص دراموال وجانها ومیوه‌ها آزمایش می کنیم و(ای پیامبرما) بشارت بده برد- باران را. (اینان) کسانی هستند که هنگامی که مصیبتی به‌آنان برسد می گویند: ماازآن خداییم و ما به‌سوی اوبرمی گردیم. آنان هستند که‌درودها ورحمتی ازپروردگارشان به‌آنان باد و آنان هستند هدایت یافتگان.) بنابراین، این دنیا جایگاه بروزعوامل ناگواریها ومصیبتها است واین که انسان ازاین عوامل احساس درد ورنج می نماید،

۱. النجم، آیهٔ ۴۳ و۴۴.

۲. البقره، آیهٔ ۱۵۵ تا ۱۵۷.

هیچ مورد تردید نیست. جایی که امیرالمؤمنین علی(ع) ازناگواری جهالت و هوا-پرستی مردم روزگارخود می نالد و می فرماید: قَاتَلَکُمُ اللهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِی قَیْحاً وَشَحَنْتُمْ صَدْرِی غَیْظاً (خدا شما را بکشد قلبم را با چرك پر، وسینه‌ام را با غیظ وغضب مالا مال کردید)، وضع دیگرانسانها روشن است، این جای تردید نیست. نکته اینجاست که این ناگواریها ومصائب، اگر چه موجودیت طبیعی آدمی را رنج می‌دهند، ولی با نظربه‌عوامل اولیه ونتایج عالیۀ آنها، روح نباید تیره وتارشود ومعنای والای هستی را ازهستی سلب نماید. چنانکه می‌بینیم همین امیرالمؤمنین علیه‌السلام در عین هجوم شدیدترین آلام ومصائب بروجود مبارکش، انبساط ومسرت روحی‌اودر حال مناجات باخداوند (چنانکه درنیایشهای آن حضرت می‌بینیم) کمترین کاهش پیدا نمی کند.

درهمین رباعیات منسوب یك رباعی ضد همۀ رباعیات این گروه است که می گوید:

از رنج کشیدن آدمی حر گردد
قطره چو کشد حبس صدف در گردد

گر مال نماند سربماناد بجای
پیمانه چو شد تهی دگر پرگردد

مولوی چه می گوید:

خنده از لطفت حکایت می کند
ناله از قهرت شکایت می کند

این دو پیغام مخالف در جهان
از یکی دلبر روایت می کند

غافلی را لطف بفریبد چنان
قهر نندیشد جنایت می کند

وان یکی را قهر نومیدی دهد
یأس کلی را رعایت می کند
عشق مانند شفیعی مشفقی
این دو گمره را هدایت می کند
شکرها داریم از عشق ای خدا
لطفهای بی نهایت می کند
کوثر است این عشق یا آب حیات
عمر را بیحد و غایت می کند
در میان مجرم و حق چون رسول
بس دوادو بس سعایت می کند[۱]

پس برویم اصل قضیه را رسیدگی کنیم که این خنده‌ها و گریه‌ها و شادیها و اندوهها بدون درك ودریافت آن، قابل تفسیر نخواهد بود. قضیه این است که:

عاشق‌شو ار نه روزی کارجهان سر آید
ناخوانده‌درس مقصود از کارگاه هستی
(حافظ)

البته می‌دانیم که منظور حافظ از عشق دراین بیت، قرار گرفتن درجاذبهٔ کمال مطلق است که در دعای کمیل بن زیاد نخعی که امیرالمؤمنین علیه‌السلام تعلیمش فرموده است، چنین بیان شده‌است: وَاجْعَلْ لِسانِی بِذِكْرِكَ لَهِجاً وَقَلْبِی بِحُبِّكَ مُتَیَّماً[۲] (خداوندا، زبانم را به‌ذکرت گویا وقلبم را به‌محبتت بیقرار فرما.)

حقیقت این است که ناله‌ها و شیونهای ما ازعوامل رنج و درد، ناشی از نخواندن درس

۱. دیوان شمس تبریزی، ج۲، ص۱۵۸ (غزل شمارهٔ ۸۲۱).
۲. دعای کمیل.

مقصود از کارگاه هستی است. درست است که دردو رنج ناگوار است ومردم به‌جهت احساس ناراحتی از آنها، بادیدهٔ نفرت می نگرند، ولی دلایل وشواهدعقلی ونقلی وتجارب قابل مشاهده همگی به‌این اصل اتفاق دارند که:

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود
مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

* * *

ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج
که نبود اندر جهان بی رنج گنج

البته بعضی ازاین گنجها آشکارومحسوس است، چنان که درامور دنیوی و مادی می بینیم: بعضی دیگرنزدیك به‌حس است مانند گنج ظرفیت در برابر حوادث و گنج اخلاق فاضله در ارتباط با انسانها که درنتیجهٔ تلاش وتحمل رنجها به‌دست می‌آیند. نوع سوم از گنجها، ماورای طبیعی است که لَاأُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَاعَيْنٌ رَأَتْ (نه گوشی آن‌را شنیده ونه‌چشمی آن‌رادیده است.) همهٔ انواع این گنجها پس ازرنجها برمبنای قانون :

این جهان کوه‌است وفعل ماندا　　سوی ما آید نداها را صدا

قابل پذیرش است.

باری چون معانی رباعیات خیلی روشن است، نیازی به‌توضیح مستقل یکایك آنها وجود ندارد.

درر باعی شمارهٔ(۴) پس‌ازتشبیه خمیدگی گردون (به‌اصطلاح خودشان) به قد فرسودهٔ آدمیان یا بالعکس، وهمچنین پس ازتشبیه رود جیحون به‌اشك آدمیان یا بالعکس می گوید: دوزخ هم که شنیده‌اید، همان رنج بیهودهٔ ما و بهشت هم‌دمی آسوده اززندگی ما است! اولاً شاعرمی‌توانست با نظر به‌نظم هستی، از فلك و ماه تشبیهی سازنده برای انسانها بیاورد، چنان که درشعرحافظ می‌بینیم:

مزرع سبز فلک دیدم وداس مه نو یادم از کشتهٔ خویش آیدو هنگام درو

لذا می‌توان گفت: گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی، درحقیقت عناصر شخصیتی ووضع روانی و آرمانهای خود را درقالب رباعیات به مردم عرضه کرده‌اند. اما دوزخ رنج بیهودهٔ ما نیست، بلکه رنجی است که به‌جهت بیهوده تلقی کردن زندگی نصیب انسانها خواهد گشت. دوزخ آتشی است که ما با دست خودمان به خرمن حیات خود زده‌ایم. این همان‌شعله است که زبانه‌هایش درابدیت دوزخ نامیده می‌شود. اما فردوس (بهشت) ابدیت سعادت آمیزوشمول لطف الهی ونعمت عظمای لقاءالله است که ازتکاپوها وتلاشهای جدی ما دراین دنیاکه میدان مسابقه درخیرات است، نتیجه می‌شود. اثبات این مطالب درموارد خود با دلایل قطعی صورت گرفته است ودراینجا نیازی به‌توضیح وبسط آنها نیست.

دررباعیات شمارهٔ ۸ و ۹ دومسئله وجود داردکه متذکر می‌شویم: در رباعی شمارهٔ (۸) می گوید:

می‌خور، مخور اندوه که فرمود حکیم
غمهای جهان چو زهر و تریاقش مـی

این کدامین حکیم بوده است که فرموده‌است دوای غمهای جهان می‌است؟! کدامین حکمت است که می گوید: مغزرا مختل بسازید وخودتان را تخدیر کنید و هشیاری را ازخود دور کنید، اندوه جهان به‌سراغ شما نخواهد آمد!

بایدگفت: این حکمت وحکیم، مکتب زبونها وبی‌شخصیتها وضعیف النفسها را تبلیغ فرموده است که به‌جای این که بگوید: بروید وبرای‌کاوش معادن پر قیمت زحمت بکشید، می گوید ازسوراخهای همان‌کوه‌ها مار دربیاورید و آن را به‌بازی بگیرید، واندوه زحمت‌کاوش معدن را به‌خود راه ندهید!

درر باعی شمارهٔ (۹)ازخود پرستی ابرازنفرت می کند ولی از آن‌طرف‌دوای غم را درمیگساری می‌بیند:

عمرت تا کی به خود پرستی گذرد
یا در پی نیستی و هستی گذرد
می‌خور که‌چنین عمر که‌غم در پی اوست
آن به که به‌خواب یا به مستی گذرد!

واقعاً جای شگفتی است که‌گویندۀ این رباعی درموقع سرودن آن، با چه آرامشی کلمات وجملات رباعی را پشت سرهم ردیف کرده ومتوجه نشده است که چه می گوید! درمصرع اول می گوید: «خود پرستی مکن» و این یك نصیحت بسیار با ارزش است که ازپیامبران واولیاءالله‌وحکماء وعرفاء متوجه انسانها شده است.در مصرع دوم می گوید: «عمرت را درراه درك وکاوش راز هستی ونیستی هم سپری مکن»(احتمال دارد که منظورهستی ونیستی، دارایی وناداری مالی بوده باشد)دراین صورت اشکال زیربه‌گوینده وارد نمی‌شود. اشکال این است که ای‌گویندۀ محترم، اگرانسان ازخودپرستی‌نجات پیدا کند، محال است که درفکرهستی ونیستی که اورا احاطه‌کرده است نباشد، بلکه باید گفت: دوری ازخود پرستی بدان جهت مطلوب است که هستی ونیستی راکه سرگذشت وسرنوشت ابدی وابسته به‌چگونگی برقرار کردن ارتباط باآن دو دارد، برای آدمی جدی مطرح می‌نماید. وانگهی این که گویندۀ رباعی می گوید: عمری که با اندوه خواهدگذشت، چه بهتر که با خواب یا مستی بگذرد که انسان احساس اندوه ننماید. آیاخودپرستی اساسی ترین علت دورشدن ازاندوه که درنظم‌هستی‌است وعلت‌خوابیدن وبه‌مستی گذراندن عمرنمی‌باشد؟! پس حاصل دستورگویندۀ رباعیات برای‌ما این است که «خودپرستی‌مکنید تابتوانیدخود-پرست‌باشید»!ولی‌دریك رباعی دیگرلزوم پرهیزازخود پرستی بطورمطلق آمده‌است واعتراض فوق برآن وارد نیست. رباعی این است:

تا راه قلندری نپویی نشود
رخساره به خون دل نشویی نشود

سودا چه پزی تا که چو دلسوختگان
آزاد بترك خود نگویی نشود

ولی این رباعی باهمهٔ رباعیات مربوط به «سرخوش باش»، «خودرا تخدیر کن» «دم را غنیمت بشمار» تناقض دارد.

۳) عدالت وجود ندارد،زیرا اهل فضل دراین دنیا دررنجند!

۱) گرکارفلك به عدل سنجیده بدی
احوال فلك جمله پسندیده بدی
ورعدل بدی به کارها در گردون
کی خاطر اهل فضل رنجیده بدی

۲) در دائرهٔ سپهر ناپیدا غور
جامی است که جمله راچشانند به دور
نوبت چوبه دور تو رسد آه مکن
می نوش به‌خوشدلی که دوراست به‌دور

پیشتراشاره کردیم که گوینده یاگویندگان اینگونه رباعیات، درحقیقت دربارهٔ خویشتن تحلیل روانی نموده ونتایج بررسی وتحلیل روانی خود را درصورت رباعیات به‌افکارمردم عرضه نموده‌اند، درست مانند فروید که وضع روانی‌خودرا تحلیل ناقص نموده درشکل علم به‌مغرب زمینیها عرضه کرده است.

گویا معنای عدل از دیدگاه صاحب یا صاحبان اینگونه رباعیات این است که دنیا پر از لعل وجواهرات باشد که هر وقت اینان خواستند خروار خروار ازآنها بردارند! همهٔ زیباییهاوامکانات عیش وتنعم عالم دراختیارشان قرار بگیرد عمرشان نیز به‌اصطلاح ازبامداد ازل تا شامگاه ابد کشیده شود. یك لحظه بیمار

نشوند! علوم اولین و آخرین و دانش همهٔ سطوح هستی را با یك چشم به‌هم زدن به‌دست بیاورند! اینان امواج مالیخولیا را با عدل الهی عوضی گرفته‌اند،یعنی این فریبندگان خود و دیگران آرزوهای ناکام وخیالات خام فوق را که عبارت از خواسته‌های آنان است، عدالت خدا تفسیر می‌کنند، یعنی اگر خدا عدالت داشت می‌بایست هستی را به‌طوری تنظیم فرماید که اینان آنچه را که در بالا بیان شده به‌دست بیاورند، نه‌رنجی دراین دنیا وجود داشته‌باشد ونه غمی. درصورتی که چنان‌که در مباحث گذشته گفتیم: حیات بی‌غم واندوه یا معلول مستی وناهشیاری است ویاناشی ازاختلال مغزی است ویا نادیده گرفتن وزیرپاگذاشتن همهٔ اصول وقوانین علمی و ارزشی. عدل یعنی رفتارمطابق قانون.اگربخواهیم قانون یا قوانین هستی را مامعین و مشخص کنیم وسپس به‌خدا بگوییم: اگرمی‌خواهی ما تو را عادل تلقی کنیم، باید مطابق همین قانون یاقوانینی که ما برای‌هستی معین ومشخص نموده‌ایم،رفتار کنی! دراین فرض ما خدا هستیم و اوبندهٔ فرمانبرما! بنا براین، عدل یعنی رفتار مطابق خواسته‌های مانه‌واقعیت وقوانین حاکم برواقعیت که‌همهٔ آنهاتحت سلطهٔ خداوندیست !

۴) گوینده یاگویندگان رباعیات از نظرخویشتن

۱) دشمن به‌غلط گفت که من فلسفی‌ام
ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام
آخر کم از آنکه من بدانم که کیم؟

۲) گر من ز می مغانه مستم، هستم
گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم
هر طائفه‌ای به من گمانی دارد
من زان خودم چنانکه هستم، هستم

۳)می خوردن و شادبودن آیین من است
فارغ بودن ز کفرودین،دین من است
گفتم به‌عروس دهر کابین تو چیست ؟
گفتا دل خرم تو کابین من است

۴) امشب می جام‌یك‌منی خواهم کرد
خود را به دوجام می غنی خواهم کرد
اول سه طلاق عقل ودین‌خواهم گفت
پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

۵) من ظاهر نیستی و هستی دانم
من باطن هر فراز و پستی دانم
با این همه از دانش خود شرمم باد
گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم

## بررسی ونقد گروه چهارم از رباعیات متفرقه

نسبت دادن رباعی شمارهٔ (۱) به عمربن ابراهیم خیامی که ازاساسی‌ترین عناصرشخصیت او، فلسفه وجهان‌بینی است، مطمئناً خلاف واقع است وما درهمین کتاب مقداری از آراء وعقاید فلسفی اورا بررسی نموده‌ایم. اما بیت دوم یک مطلب بسیارعالی را دربردارد که می گوید: حال که من به‌این دنیا آمده‌ام، آخر نباید بدانم که من کیستم؟ یعنی اگرشما تحقیق و بررسی دربارهٔ خود برای خود شناسی‌وخود-یابی را فلسفه می‌دانید، بلی، من یك مرد فلسفی‌ام و ازابرازاین معنی وحشت‌ندارم ولی آنچه که من دراین دنیا انجام می‌دهم، شناخت ودریافت خویشتن است که ضرورت دارد، شما آن را هرچه می خواهید، بنامید.

رباعی شمارهٔ(۲) مطلبی را دربردارد که به‌عنوان قانون کلی بسیاربا اهمیت است و آن عبارت است ازاستقلال‌واز آن خود بودن و آزاد ازوابستگیهاوپیوستگیها به‌دیگرموجودات (جزخدا) که همگی نیازمند ووابسته به‌غیرند،ولی این که من چه‌در حال مستی باشم یا نباشم وچه‌کافرو گبروبت‌پرست باشم، از آن قانون «من‌زان‌خودم چنانکه هستم، هستم» برخوردارم، به‌شوخی شبیه‌تراست تا به حقیقت، زیرا انسان مست فاقد هشیاری به‌خویشتن است که از اساسی ترین لوازم خودحقیقی می باشد.

ازطرف دیگر انسانی که کفر می‌ورزد بدیهی ترین حقایق را برای خود مـی‌پوشاند وخودرا از آن حقایق محروم‌می‌سازد، با این وصف که اواز بدیهی‌ترین حقایق‌محروم است، چگونه می‌تواند دارای خود معقول وکامل بوده باشد؟ ولی با نظر به‌مصرع اول ازبیت دوم (هرطایفه‌ای به‌من گمانی‌دارد) می‌توان گفت که اسناد مستی و کفر و گبری بودن وبت‌پرستی را به‌خویشتن، ازدیدگاه مردم گفته است. یعنی‌مردم گمانهای فوق را دربارهٔ گویندهٔ رباعی می‌برده‌اند. نظیر آنچه که مولوی می‌گرید:

من بهـر جمعیتی نـالان شـدم
جفت خوشحالان و بد حالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یـار من
وز درون من نجست اسرار من

مضمون رباعی(۳) مبتذل‌تراز آن است که فیلسوف ودانشمندی مانندعمر‌بـن ابراهیم خیامی ذهن خودرا برای ساختن آن مشغول بدارد. آیـا می‌توان گفت می‌خـوردن که برای تخدیر و گریز از واقعیات است، آیین است؟ مگـر چیـزی‌را آیین تلقی کردن نیازمند به‌دلیل قـانع کننده‌نیست، درصورتی که هیچ دلیلی بـرای میگساری‌جزانگیزهٔ‌فرارازواقعیات وهشیاریها وجود نـدارد. مصرع دوم ازبیت اول تناقض دارد، زیراگویندهٔ رباعی خالی بودن ازکفرودین را دین خـود معرفی کرده است. مگراین که بگوییم مقصودگوینده این‌است که من به‌لزوم دوری از کفرودین معتقدم واین اعتقاد ودین من است! اگرمقصودگوینده چنین باشد، این سؤال پیش می آید که اولاً بدان جهت کـه تقابل میان کفر و دیـن یا تقابـل سلب و ایجـاب (تناقض) است که هم اجتماع آنها وهم ارتفاع آنها با هم امکان ناپذیر است. و یا تقابل تضاد است که اگرسوم نداشته باشند(یعنی شخص کافر است یا متدین) رباعـی غلط است واگرسوم داشته باشد قطعاً مستضعف می‌باشد، یعنی شخصی که نـه‌کافر

است ونه متدین، حتماً باید مستضعف بوده باشد ومحال است با آن ادعا، که گویندهٔ رباعی ازخود ابرازمی‌دارد، خود را ازنظرعلمی‌وعقلی مستضعف بداند واگر گفته شود: تقابل کفرودین، تقابل عدم وملکه است، بازدراین مورد که مانند دوضد است که‌سوم ندارند، گوینده چیزی‌محال‌ابرازنموده‌است. زیرا درموضوع‌قابل‌بحث‌مانند انسان نمی‌توان‌گفت نه‌بینا است ونه‌نابینا، نه‌عالم است‌و‌نه‌جاهل،به‌همین جهت نمی‌توان‌گفت: انسانی وجود دارد که نه‌کافراست ونه متدین. مگراین که بگوییم گوینده توجهی به‌این معانی‌علمی وفلسفی نداشته وبلکه منظورش نفی کفرودین‌حرفه‌ای‌بوده ونفی دومقولهٔ حرفه‌ای مزبورمنافاتی با داشتن عقیده و دینی‌منطقی وعقلانی ندارد. البته این احتمال ضعیفی‌است که ما می‌دهیم.

مضامین رباعی(۴) دربررسی‌ونقدگروه رباعیات تخدیری مورد بحث و نقد قرارگرفته است.

مضمون رباعی(۵) دربررسی گروه(۳) ازرباعیات (آیا عقل وخرد واندیشه ضرورت دارند یا نه؟) مشروحاًبررسی ونقد شده است، مراجعه فرمایید.

جملهٔ ختامیه – دربررسی مجموع گروههای رباعیات، به‌خوبی مشاهده‌شد که این رباعیات هیچ مشکل‌علمی و فلسفی راحل ننموده‌اند، و همانطورکه دربررسی ونقدگروهها دیدیم، یك مقدارمطالب مقبول همگان را مطرح می کنند، مقداری دیگربیوفایی دنیا ومحدودیت علم آدمی دربارهٔ واقعیات راتذکرمی‌دهند که هردواز بدیهیات بوده وتازگی ندارند. اما عده‌ای ازرباعیات که مبانی واصول هستی‌رامورد انکاریا تردید قرارمی‌دهد که شکل دیگری ازپوچ گرایی است، همان است که حتی پیش‌ازیونان باستان عده‌ای ازمغزهای ضعیف وقهرکرده ازواقعیات‌را اشغال نموده است، وچنانکه‌انسانهای متفکرمی‌بینند رباعیات منسوب‌به خیام یا خیامی‌هیچ‌مطلب مفید وحل مشکلی را به‌انسانها ارائه نکرده است.

به‌اشخاصی که دربارهٔ شخصیت عمربن ابراهیم خیامی به‌تفکرخواهندپرداخت، پیشنهاد می‌شود که این مطلب را درنظربگیرند:

اهمیت رباعیات منسوب به‌عمربن ابراهیم خیامی بدان جهت است که‌به‌خیامی

نسبت داده شده است. اهمیت خیامی به‌فلسفه وعلوم ومخصوصاً ریاضیات او است نه به‌شاعر بودن وی. فلسفهٔ خیامی، الهی مشائی ودر نهایت متانت مبدأ ومعاد ونبوت وتکلیف ودیگر مبانی فلسفهٔ الهی را مطرح واثبات می‌نماید وبدین ترتیب باتکیه به فلسفهٔ الهی خیامی که اساسی‌ترین عنصر شخصیت وی است، رباعیات پوچ گـرایانهٔ او ترویج شده است! آیا تناقضی روشن‌تر از این مـی‌توان یافت؟! ودرعین حال دریغ است برای سرپوش گذاشتن به ناهشیاریها ولذت گـراییها و بی‌اعتنایی به واقعیتهای هستی با تکیه به‌رباعیات منسوب به‌خیامی، توجهی به‌این تناقض روشن نشود.

## منابع و ماخذ


۱ـ قرآن مجید
۲ـ نهج‌البلاغه علی علیه‌السلام
۳ـ کلیات آثارپارسی حکیم عمرخیام محمد عباسی
۴ـ لغت‌نامه علی‌اکبر دهخدا
۵ـ الاشارات والتنبیهات ابن‌سینا
۶ـ مرصادالعباد شیخ نجم‌الدین ابوبکررازی (ابن‌دایه)
۷ـ دیوان شمس تبریزی مولوی
۸ـ دیوان انوری
۹ـ گلشن راز شیخ محمود شبستری
۱۰ـ دیوان ناصرخسرو
۱۱ـ تتمة صوان‌الحکمة بیهقی
۱۲ـ چهار مقالهٔ عروضی (به‌تصحیح محمدقزوینی به کوشش محمدمعین) سمرة
۱۳ـ مقدمهٔ مصباح‌الهدایه جلال همائی
۱۴ـ تاریخ‌الحکماء قفطی
۱۵ـ سقط‌الزند ابوالعلاء معری
۱۶ـ تاریخ مدینة‌السلام خطیب بغدادی
۱۷ـ مجموعهٔ رسائل ابوالعلاء معری

۱۸- تعریف القدماء بابی العلاء مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید زیر نظر طه حسین.
۱۹- هدف و فلسفهٔ زندگی محمد تقی جعفری
۲۰- تفسیر ونقد و تحلیل مثنوی محمدتقی جعفری
۲۱- جبر و اختیار محمد تقی جعفری
۲۲- جبر و اختیار خواجه نصیرطوسی
۲۳- منتخب از مکالمات کنفوسیوس
۲۴- باغ اپیکور آناتول فرانس
۲۵- الصراط المستقیم زین الدین البیاضی
۲۶- منتهی الادب
۲۷- قصة الفلسفة الیونانیة احمد امین و زکی نجیب محمود
۲۸- برهان قاطع ابن خلف تبریزی
۲۹- پند نامه ابوالمعالی قابوس بن وشمگیر
۳۰- مفهوم نسبیت انشتین ونتایج فلسفی آن، برتراند راسل ترجمهٔ مرتضی طلوعی
۳۱- رباعیات حکیم عمرخیام نیشابوری تحقیق محمدعلی فروغی وقاسم غنی
۳۲- رباعیات خیام تحقیق یوگنی برتلس
۳۳- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه محمد تقی جعفری
۳۴- الزاجر زمخشری
۳۵- رسالهٔ جوابیه ازسؤالات قاضی ابونصرمحمد بن عبدالرحیم نسوی عمر بن ابراهیم خیامی
۳۶- رسالة فی الوجود « « «
۳۷- رسالة فی کلیة الوجود (رسالة سلسلة الترتیب) « « «
۳۸- نوروزنامه « « «
۳۹- ترجمهٔ خطبهٔ ابن سینا « « «
۴۰- الکون والتکلیف « « «
۴۱- رسالة تتمة الکون والتکلیف « « «
۴۲- رسالة فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابله « « «
۴۳- رسالة فی میزان الحکم « « «
۴۴- شرح ماashکل من مصادرات اقلیدس « « «
۴۵- المنتظم ابن الجوزی
۴۶- ترجمة ابی العلاء ذهبی
۴۷- مثنوی جلال الدین محمد مولوی

۴۸- تجرید الاعتقاد خواجه نصیرطوسی

۴۹- ترانه‌های خیام صادق هدایت

۵۰- نزهة‌الارواح و روضة‌الافراح فی‌تواریخ الحکماء المتقدمین والمتأخرین شمس‌الدین محمدبن سهروردی

۵۱- خیام شناسی محمدمهدی‌فولادوند

۵۲- معنای زیبایی اریك نیوتن

# فهرست آیات

| صفحه | آیه | نام سوره | شمارهٔ آیه |
|---|---|---|---|
| ۸۰ | ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنه وجادلهم بالتی هی احسن | النحل/ | ۱۲۵ |
| ۸۲ | یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم | الحجرات/ | ۱۳ |
| ۸۵ | والله المستعان | یوسف/ | ۱۸ |
| ۸۷ | حسبنا الله ونعم الوکیل | آل عمران/ | ۱۷۳ |
| ۸۸ | سبحانه وتعالی عما یقولون علواً کبیراً | الاسراء/ | ۴۳ |
| ۸۹ | قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی | طه/ | ۵۰ |
| ۸۹ | واحصی کل شیء عدداً | الجن/ | ۲۸ |
| ۱۱۴ | فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه | الزمر/ | ۱۶ و ۱۷ |
| ۱۷۲ | انه من قتل نفسا او بغیر نفس فکانما قتل الناس جمیعاً ومن احیاها فکانما احیا الناس جمیعاً | المائده/ | ۳۲ |
| ۱۸۳ | وان لیس للانسان الا ماسعی. وان سعیه سوف یری | النجم/ | ۳۹ و ۴۰ |
| ۱۸۳ | یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه | الانشقاق/ | ۶ |
| ۱۹۰ | اولیس الذی خلق السماوات والارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی وهو الخلاق العلیم | یس/ | ۸۱ |
| ۲۰۷ | ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السماوات والارض ومن فیهن | المؤمنون/ | ۷۱ |
| ۲۱۱ | وما الحیاة الدنیا الا لعب ولهو | | |
| ۲۳۴ | یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا وهم عن الاخرة هم غافلون | الروم/ | ۷ |
| ۲۴۱ | فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید | ق/ | ۲۲ |
| ۲۵۸ | وقفوهم انهم مسئولون | الصافات/ | ۲۴ |
| ۲۵۸ | کل نفس بما کسبت رهینة | المدثر/ | ۳۸ |
| ۲۵۸ | انا وجدنا آبائنا علی امة وانا علی آثارهم مقتدون | الزخرف/ | ۲۳ |
| ۲۵۹ | وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون | النحل/ | ۷۸ |
| ۲۵۹ | ـ اناهدیناه السبیل اما شاکراً واما کفوراً | الانسان/ | ۳ |
| ۲۵۹ | ان الله لایظلم الناس شیئاً ولکن الناس انفسهم یظلمون | یونس/ | ۴۴ |
| ۲۵۹ | ان الله لایظلم مثقال ذرة | النساء | ۴ |
| ۲۶۰ | من کان یرید العاجلة عجلنا له فیها مانشاء لمن نرید ثم جعلنا له جهنم... ومن اراد الاخرة وسعی لها سعیها وهو مومن فاولئک کان سعیهم مشکوراً | الاسراء/ | ۱۸ و ۱۹ |

# فهرست روایات

# فهرست اشخاص

## آ



## ا






انتشارات کیهان

قیمت: ١١٠ تومان